منهج البحث الاجتماعي
بين الوضعية والمعيارية

محمد محمد أمزيان



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

منهج البحث الاجتماعي
بين الوضعية والمعيارية



الطبعة الرابعة 1429هـ/ 2008م

منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية

محمد محمد أمزيان

موضوع الكتاب 1 ـ سوسيولوجيا 2 ـ نظريات اجتماعية
3 ـ دراسات إنسانية 4 ـ مناهج العلوم

ردمك: ISBN: 1-56564-311-9

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي – الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

المحتويات

الباب الثاني
تمثيل المدارس الوضعية والبديل المنهجي

الباب الثالث

إسلامية العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي

مقـــدمـــة

تهدف هذه الرسالة إلى المساهمة في نقد الأسس المنهجية لعلم الاجتماع خاصة كما تبلور مع الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر. والتركيز على دراسة الأسس المنهجية ضرورة يفرضها الواقع الحالي للدراسات السوسيولوجية في عالمنا العربي والإسلامي، هذا الواقع المثقل برواسب التبعية الإيديولوجية نتيجة تبني المناهج الغربية بكل ما تجتره من مشكلات معرفية تعبر عن خصوصياتها الثقافية.

ومن المؤسف أن المحاولات الداعية إلى إسلامية العلوم الاجتماعية نفسها لم تسلم من شباك هذه التبعية. لقد تحصل لي بما يقترب من التوكيد بعد طول معاناة ومعايشة لما كتب في مجال علم الاجتماع الإسلامي إلى حدود تاريخ إنجاز هذه الرسالة، أن هذه المحاولات لا تزال دون تحقيق الغاية المرجوة منها، وهي لا تعدو أن تكون محاولات تخطو على استحياء نحو إنجاز مشروع من هذا النوع، يطبعها كثير من الغموض والضبابية، وفي أحيان كثيرة لا تخلو من التناقض بين الإسلامية التي تطمح إلى تحقيقها وبين ما تقع فيه من الإسقاطات المنهجية التي تكرس تبعيتها واغترابها. هذه الظاهرة وُجدت عند الروّاد الأوائل وبعض المتأخرين على السواء، ممن لم يستطيعوا التفلت من ضغط الانتماء المدرسي والإيديولوجي.

وربما كانت هذه الدراسة محظوظة لكونها جاءت في فترة متأخرة سبقتها تجارب حاولت أن تستفيد من سلبياتها بالقدر الذي عملت على استثمار وتعميق إيجابياتها. وهذه المحاولات لا ننكر أهميتها باعتبارها رائدة في هذا المجال،

رغم التحفظات التي ترد عليها، وتفاوت قيمتها من كاتب إلى آخر. ويمكن الإشارة هنا بشكل من الإيجاز إلى جملة من السمات العامة التي تميزت بها:

فبعض هذه المحاولات ـ بالرغم من سعيها الجادّ ـ ظلت ملتزمة بالمفاهيم الوضعية بل والمادية أحياناً، في تحليلها لكثير من القضايا الاجتماعية، وظلت المفاهيم التي تستعملها متشبعة بالروح الوضعية، وذلك من واقع تأثرها وانتمائها إلى مدارس معينة. ونذكر هنا على سبيل المثال محاولة الدكتور زيدان عبد الباقي في كتابه «علم الاجتماع الإسلامي»، ومحاولة الدكتورة سامية الخشّاب في كتاب لها يحمل نفس العنوان.

وبعض هذه المحاولات بالرغم من التزامها بالمضمون العقدي للإسلام، حيث نقف على فهم واع وجيد لمفهوم الأسلمة أو الإسلامية التي نادت بها، إلا أنّ الحيز الذي تخصصه لبلورة هذه الدراسات وتأصيلها ظل محدوداً، وتركز على جوانب معينة دون أن تحيط بالموضوع من جميع جوانبه. ورغم أن هذه المحاولات تمثل مقالات محدودة لبعض المهتمين، إلا أنها كانت ولا تزال معالم واضحة وإسهامات رائدة، وإليها يعود الفضل في بلورة رؤية واضحة في هذا المجال. وكمثال على هذه النماذج بعض المقالات للمرحوم محمد المبارك، والمرحوم إسماعيل راجي الفاروقي، والمرحوم علي شريعتي، والدكتور علي بشارات.

وبعض هذه المحاولات بالرغم من التزامها بالمضمون العقدي للإسلام، إلا أن الفهم الذي تعطيه لمعنى إسلامية العلوم الاجتماعية يعتبر فهماً ضيقاً يرتبط على الخصوص بالقضايا الثقافية والمشكلات الاجتماعية ذات الصلة بالبيئة الإسلامية. فهي تعتبر علم الاجتماع الإسلامي مجرد فرع من علم الاجتماع العام، وهذه نظرة تتنافى مع شمولية الإسلام نفسه. ويمثل هذه المحاولة ما كتبه الدكتور زكي محمد إسماعيل في كتابه: نحو علم الاجتماع الإسلامي.

وبعض هذه المحاولات سعى إلى تأصيل كثير من المفاهيم النظرية في علم الاجتماع الإسلامي واستلهام معانيها من الوحي، وتركز على قضايا تتصل بالنظم والهيئات والتشكلات الاجتماعية...، وهي قضايا تمس الجانب النظري

على الخصوص، وقد جسدتها كتابات الدكتور صلاح الفوال القيمة عن التصوير القرآني للمجتمع.

وأخيراً فإن بعض المحاولات بالرغم من وعيها لضرورة تأسيس علم اجتماع نابع من ذاتنا وقيمنا، ومتصل بمشكلات مجتمعنا، إلا أنها اتخذت من القومية والعرقية شعاراً بديلاً عن الإسلام، وهو أمر لا يستقيم مع المهمة التي تسعى إلى تحقيقها، إذ أن كل محاولة تتم في هذا الاتجاه لا بد أن تكون نابعة من المذهبية الإسلامية. وقد عبر عن هذا الاتجاه بعض الكتاب أمثال الدكتور أحمد الخشّاب في فصل خاص في كتابه: «التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية»، والدكتور معن خليل عمر في كتابه: «نحو علم اجتماع عربي»، والدكتور عبد الباسط عبد المعطي في مؤلفه: «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع».

هذه المحاولات السابقة جميعها استفدت منها في ترتيب كثير من تفاصيل هذه الدراسة وجزئياتها التي حاولت فيها قدر الإمكان تحديد جملة من الضوابط التي أعتقد أنها تصلح أن تكون منطلقاً نظرياً ومنهجياً تجعل الباحث يقف على أرضيته الثقافية، ويتسلح بجملة من الآليات المعرفية الضرورية في هذا المجال.

تحديد بعض المفاهيم المركزية

هناك مفاهيم وظفتها بشكل مركزي في هذه الدراسة، ومن ثم تأتي ضرورة تحديد المعنى الذي وظفت فيه دفعاً لما يمكن أن تتركه من إشكالات إذا ما أطلقت دون تحديد:

1 ـ مفهوم المنهج: هذه الدراسة تهتم بالجانب المنهجي أكثر مما تهتم بالتطبيقات العملية. ولا أعني بالمنهج هنا ما هو متعارف عليه اصطلاحاً أي الطريقة المتبعة في كشف حقيقة ما أو البرهنة عليها[1]؛ وإنما كان قصدي أن أبرز مجموع الخلفيات والتصورات والمفاهيم الفلسفية التي يصدر عنها الباحث

(1) ينظر في المعنى الاصطلاحي للمنهج: مدكور، إبراهيم، **المعجم الفلسفي**، طبعة مجمع اللغة العربية، 1979، ص195.

في حقل ما، ومجموع الآليات المعرفية التي تشكل سلطته المرجعية، وتحدد جهازه المفاهيمي الذي يمارس عليه ضغطاً بطريق مباشر أو غير مباشر في مجال البحث وعملية التأويل والتفسير. فالمنهج حسب هذا السياق يعني «العقل» الذي تشكّل وتكوّن عبر سيرورة تاريخية حتى أصبح مع الزمن «سلطة» يفرض نفسه في كل مجال من مجالات المعرفة[2].

وهذه الدراسة عنيت بنقد الأسس المنهجية التي أفرزت العلوم الإنسانية في الغرب، وظلت لصيقة بمعطيات التاريخ الثقافي الغربي، وخاصة الشكل الذي انتهت إليه مع مرحلة القرن التاسع عشر الذي شكّل منعطفاً إيديولوجياً مهما حدد مستقبل العلوم الإنسانية في الغرب، وامتدّ أثره بشكل فعّال نحو الأطراف الأخرى من باب التبعية.

وتوكيداً لأهمية هذه المرحلة في صياغة ثوابت المنهج الوضعي في التعامل مع قضايا الإنسان والمجتمع، خصَّصْت الفصل الأول من هذه الرسالة للكشف عن التحولات التاريخية والثقافية التي شكلت هذا المنعطف الذي بلور أسساً منهجية تقطع كلياً مع الأسس المنهجية التي كانت سائدة عبر التاريخ الثقافي الغربي الوسيط، وهي خطوة ضرورية لا يمكن أن نفهم بمعزل عنها مآلات العلوم الإنسانية التي شكلت أبرز معلم من معالم الحداثة الغربية.

ولا بد من التذكير هنا بأن الأسس المنهجية ـ كما تبلورت في الغرب ـ هي التي شكلت مجموع الأدبيات المتعلقة بالعلوم الإنسانية على صعيد الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة. لقد استقبلنا هذه العلوم من موقع المواجهة الحضارية والمجابهة الثقافية في وقت لم يكن فيه ميزان القوى متكافئاً، ذلك أن احتضان الجامعات الإسلامية لهذه العلوم كان يتم من موقع الضعف والهزيمة، ومن موقف السلبية والاستلاب. وإذا كان من أهداف هذه الدراسة أن تساهم في

---

(2) راجع التفرقة التي يقيمها لالاند في معجمه، **بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن** (مادة العقل) Raison، وكذلك مفهوم «الخطاب» Le discour عند فوكو الذي يتحول عنده إلى «سلطة».

A. LALANDE: «Vocabulaire critique philosophique».

M. Foucault: «L’ Archéologie du savoir», Gallimard, 1969.

بلورة تصور منهجي بديل في مجال علوم الإنسان والمجتمع، فإن من أولى مهامها أن تعمل على صياغة أسس منهجية تستحضر المرجعية الفكرية الإسلامية، وتستقرئ ثوابتها وأصولها التي تشكل الجهاز المفاهيمي الذي يصدر عنه كل إنتاج معرفي يزعم لنفسه صفة الإسلامية بغض النظر عن مجال بحثه ودراسته. وقد حرصت هذه الدراسة على تقديم مشروع أَوَّليٍّ في هذا السياق استغرق مجموع الباب الثالث منها.

2 ـ مفهوم الوضعية: تعبر الوضعية عن نظرة فلسفية إلى الكون والحياة والإنسان كما تبلورت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت الذي ظهر في جو من المعاناة والاضطراب الفكري نتيجة التناقضات التي أثارتها النزعات «الإنسانية» ضد النظام الفكري الديني والميتافيزيقي. وأصبحت الوضعية تشكل إطاراً معرفياً وجهازاً مفاهيمياً يستوعب كل المجالات الإنسانية والثقافية.

وأشير هنا إلى أن مفهوم الوضعية لا يتم توظيفه في هذه الدراسة وفق هذا المعنى المتعارف عليه اصطلاحاً فحسب، وإنما قصدت بالوضعية تلك النظرة الفلسفية التي تقصي العنصر الديني من ضمن مصادرها المعرفية سواء كانت منطلقاتها عقلية/ميتافيزيقية أو وضعية/تجريبية. فالوضعية حسب هذا السياق منهج في التفكير والنظر والتحليل والتفسير يستوعب كل الاتجاهات والمذاهب التي تتأسس على ثابت واحد يتحدد أساساً في استبعاد النظرة الدينية عن مجموع النشاط المعرفي للإنسان. فنحن هنا إزاء منحنى «اختزالي» (Réductionisme)، وهو المنحى الذي يعالج مشكلات الإنسان والكون والحياة بمنظور دنيوي يفترض مركزية الإنسان ومطلقية العقل الإنساني، وهو ما يعبر عنه بالنزعة «الاكتفائية» (Suffisance). هذه النزعة تقوم على استقلال الإنسان واستغنائه بنفسه عن كل قوة أخرى خارجية تملك سلطة التدخل في تنظيم حياته سياسياً واقتصادياً وأخلاقياً واجتماعياً. إنها فلسفة تقصي «الله» من واقع الحياة البشرية ليصبح الإنسان إله الكون الوحيد.

وقد ركزت في هذه الدراسة على الفلسفة الوضعية التي تبلورت مع جيل الرواد، خاصة سان سيمون وأجيست كونت ودوركايم...، باعتبار أن هذه

الفلسفة هي التي شكلت الأسس المنهجية للعلوم الإنسانية في الغرب، وكان لها تأثير واسع في إيجاد حالة التبعية التي تميزت بها هذه العلوم في العالم العربي، وهي التي جاءت مجرد صدى وامتداد لتلك الفلسفة، سواء على مستوى التأليف أم الترجمة.

3 ـ مفهوم المعيارية: في مجال علم المناهج يقابلنا هذا التصنيف التقليدي: المنهج المعياري في مقابل المنهج الوصفي، الأول يستخدم في وصف ما ينبغي أن يكون بالنظر إلى معايير معينة، ويقتصر الثاني على وصف وتقرير ما هو كائن وواقعي[3].

غير أن هذا المصطلح لم يوظف في هذه الدراسة بمعناه السابق المتعارف عليه منهجياً، وإنما جاوز ذلك ليعبر عن «موقف فلسفي» في البحث والنظر. فهو يأتي كموقف فلسفي مقابل لـ«الوضعية» بالمعنى الذي سبق تحديده. فإذا كانت الوضعية نظرة اختزالية اكتفائية، فإن المعيارية بالمقابل نظرة شمولية تجاوز الحس إلى الغيب، وتتخطى الزمني والتاريخي إلى المطلق. وعلى المستوى المعرفي يتكامل فيها «العلمي» و«الديني»، وحضور أحدهما لا يقتضي نفي الآخر، بل يستلزمه بالضرورة نظراً لتنوع المجالات المعرفية.

إن توظيفنا لـ«المعيارية» بهذا المعنى يلتقي مع ما درجت بعض الكتابات الغربية على تسميته بـ«التعالي» أو التسامي (Transcendence) للدلالة على هذا الموقف الذي يجاوز دائرة الحس والتجربة إلى دائرة الغيب والدين. وقصدي بهذا التقابل الذي أضعه بين «الوضعية» و«المعيارية»، أن أسهم في تقديم إطار منهجي بديل لدراسة العلوم الاجتماعية، سعياً إلى تخليصها من القيود النظرية والفلسفية والمنهجية التي فرضتها المنظومة الفكرية الغربية. وهذه الدراسة لا تقدم بدائل نهائية بقدر ما تتيح إمكانات أخرى للمجاوزة والإغناء، والانفكاك من أسر التنميط المنهجي الذي فرضه الغرب في حقل الدراسات الإنسانية.

4 ـ مفهوم الإسلامية: تندرج هذه الدراسة ضمن مشروع طموح اصطلح

---

(3) ينظر: مدكور، إبراهيم، **معجم العلوم الاجتماعية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1975، ص707.

على تسميته بـ«إسلامية المعرفة». والفكرة المحورية لهذا المشروع كونه يعتمد المرجعية الإسلامية في كل مجالات البحث والنظر. ولا نقصد بـ«الإسلامية» هنا مجرد نظرة دينية بمعناها الغربي الضيق حيث تقابلنا تلك الازدواجية بين المعارف الدينية والمعارف الدنيوية، والحدود الفاصلة بينهما، باعتبارهما ينتميان إلى مجالين معرفيين مختلفين من حيث الاختصاص ودائرة العمل. إن الدلالة المعرفية لمفهوم «الإسلامية» أوسع من حيث المساحة، وأشمل من حيث نوعية المعارف. فنحن هنا بإزاء نسق من التفكير والنظر تنصهر فيه الحدود الفاصلة بين مجال المعرفة الدينية ومجال المعرفة الدنيوية معاً. إن الإسلامية هنا تشكل «قاعدة تأسيسية» (Une Base Constituante) في بناء «معرفة» تستجيب لمفاهيم الإسلام ومسلماته العقدية في نظرته إلى قضايا الوجود الكلية الكونية منها والإنسانية، كما تشكل منطلقاً في التفكير والتحليل والنقد والتعبير والمراجعة، وكل أشكال التثاقف والإبداع المعرفي.

إن توظيف «الإسلامية» بهذا المعنى يلتقي مع مفهوم «المذهبية الإسلامية» الذي وظفه بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين للدلالة على نفس المعنى[4]. وننبّه إلى أن هذا المصطلح جديد على ساحة التداول الثقافي المعاصر، وقد جاء استعماله استجابة لتحدي الاختراق الغربي للنسيج المعرفي الإسلامي المعاصر، فأصبحت «الإسلامية» ضرورة مرحلية وإجراء منهجيا دعت الحاجة الظرفية إلى استخدامه استخداماً وقائياً لحماية الهوية الثقافية من الاختراق، وهذا يفسّر لنا لماذا كانت معارفنا في فترة ما قبل الاختراق مستغنية عن وصف من هذا النوع. غير أن اعتراضات وتساؤلات ثارت حول مشروعية هذه الصفة، صفة الإسلامية، خاصة إذا تعلق الأمر بمجال معرفي لا يقبل الوصف. وفي مجال المعرفة السوسيولوجية بالذات ترد هذه الاعتراضات بقوة بحجة أن وصف علم ما بالإسلامية يلزم عنه الاعتراف بوجود أنواع من العلوم الاجتماعية بحسب تعدد الأوصاف[5]. ولكني أعتقد أن اعتراضاً من هذا النوع يسير في اتجاه

(4) ينظر: عبد الحميد، محسن، **المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري**. كتاب الأمة، العدد 6.

(5) بيومي، محمد أحمد، **علم الاجتماع الديني**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط2/ 1985، ص12.

التنميط الثقافي وإنكار التنوع والتعدد على مستوى الهويات الثقافية خاصة إذا تعلق الأمر بـ«العلوم الإنسانية» التي توصف عادة بأنها علوم «إيديولوجية» تعبر عن ثقافة منتجيها، وتحمل قيمهم إلى حد يستحيل معه الحديث عن الحياد والتجرد والتخلص من كل أشكال التلوينات الثقافية. ومن هذا المنطلق فرض على العلوم الإنسانية بما فيها الاجتماعية تعدد أوصافها بتعدد التلوينات الثقافية التي تخضع لتأثيرها.

وعلى مستوى الأدبيات الاجتماعية، وحتى الدراسات السوسيولوجية التي تزعم لنفسها قدراً غير يسير من الموضوعية، يبدو أنه من العبث أن يزعم أحد ـ مجرد الزعم ـ أن هذه الأدبيات والدراسات مجردة من التأثيرات المدرسية والإيديولوجية. لقد فرضت الأبحاث التي تستند على نظرية الصراع وصف أعمالها بالماركسية، وبالمثل فرضت الأبحاث التي تستند على البنائية الوظيفية وصف أعمالها بالرأسمالية. والذي فرض وصف هذه الأعمال أو تلك بهذا الوصف أو ذاك هو طبيعة المرجعية المعرفية التي تشكل قاعدتها ومنطلقها ومستندها في التفسير والتحليل. . .، وهو السبب نفسه الذي اقتضى وصف المعرفة التي تتخذ من المرجعية الإسلامية قاعدتها التأسيسية بـ«الإسلامية»، فالإسلامية هنا تعبر عن رؤية فلسفية محددة تجاه قضايا الإنسان والمجتمع.

الباب الأول

نقد سلبيات الميثودولوجيا الوضعية

مقدمــــــة

في هذا الباب يتجه الحديث إلى تحديد بعض السلبيات التي تطبع حقل الدراسات السوسيولوجية في المنظومة الغربية.

وكل مساهمة في بلورة نظرية نوعية في علم الاجتماع الإسلامي لا يمكنها قطعاً أن تغفل واقع الدراسات السوسيولوجية في الغرب. فهذه الدراسات ـ شأنها شأن عموم الثقافة الغربية ـ لها حضور قوي في الثقافة العربية الإسلامية والمعاصرة إلى حدّ يجعلها تحتل مرتبة الريادة والتوجيه، نظراً للضغط الثقافي الذي مارسه الغرب لاستنبات واستيطان تصوراته ومفاهيمه. بل إن محاولات «إسلامية المعرفة» جاءت استجابة طبيعية لوجود حاجة ملحة في التصحيح المعرفي ومجاوزة القطيعة التي فرضتها الثقافة الغربية مع أصول التراث الإسلامي.

وإذا كنا اليوم نعلق كثيراً من الآمال على هذه المساهمات التصحيحية، فلا بد من الاعتراف بأنها لم تنجح في التخلص الكامل من حضور الآخر فيها، وهو حضور يظهر في رغبتها المعلنة والصريحة في إلغائه ومجاوزته كشرط لتحقيق استقلالها المعرفي. إن هذا الآخر ماثل فيها، وما زالت تستحضره وتستدعيه عند كل محاولة تستهدف النقد من أجل إعادة البناء. وفي اعتقادي أن هذا الوضع يكاد يكون طبيعياً، فالثقافة العربية والإسلامية المعاصرة لا يمكن أن تلفظ من خلاياها المعرفية هذه الظواهر المرضية دون أن تتعرض لها بالهدم والنقد.

ولعل أحداً يقول: إن الأجدر بمحاولات الإبداع أن تعود مباشرة إلى تراثها وتعمل على تطويره وتحقق الاستمرارية والتواصل معه، وهذا صحيح لو

أن النسيج الثقافي في العالم العربي والإسلامي الراهن لم يتعرض للتفكيك. لقد أصبح العقل العربي وحتى الإسلامي الذي يزعم التحرر والانعتاق، يستبطن ـ وبكثافة ـ المفاهيم والاصطلاحات الدخيلة في عمله النقدي والبنائي على السواء. ولعل هذه مرحلة تعتبر ضرورية، وهي تشكّل أحد المنعطفات الكبرى على طريق الاستقلال الثقافي.

وهذه الدراسة تقع داخل هذا المنعطف بالذات، وهو ما يفسر إدراج الباب الأول منها للحديث عن سلبيات ونقائص الميثودولوجيا الغربية. إن الوقوف على هذه السلبيات يعني بالضرورة أننا سنكتشف الأرضية الثقافية التي كانت وما زالت تشكل توجهات وميولات العلوم الإنسانية في العالم العربي والإسلامي، ويعني كذلك أن محاولات التحرر الثقافي إنما هي سلسلة ضخمة من المعاناة النفسية والفكرية.

الفصل الأول

التحول الثقافي في الغرب
وأثره على توجيه البحث الاجتماعي

مقدمة

لماذا الحديث عن التحول الثقافي في الغرب؟

الجواب عن هذا السؤال هو جوهر الموضوع، فإذا أدركنا أبعاد هذا التحول بدقة، استطعنا الوقوف على العقدة التي وجهت المنهج الوضعي في مراحل نموه حتى يومنا هذا، تلك العقدة التي تكمن في رفض كل تفكير ديني ميتافيزيقي وغيبي يرتفع عن الحس والإدراك البشري. وقد سعيت في هذا الفصل إلى الكشف عن الخطوات التي وجهت هذا التحول الثقافي وأساليبه التي انتهجها في التفكير.

وقد يثور التساؤل هنا عن علاقة الحديث عن التحول الثقافي في الغرب بموضوعنا الأصلي؟ ولعل الإجابة على هذا التساؤل تكشف النقاب عن العقدة نفسها، تلك العقدة التي وجهت المنهج الوضعي في العالم العربي والإسلامي، هذا المنهج الذي عكس مثيله في الغرب. فإذا استطعنا أن نتبيّن المنطلقات والخلفيات الإيديولوجية التي تقوم عليها المناهج الغربية، تبين لنا حقيقة الأسس المنهجية التي يقوم عليها مثيله في العالم العربي والإسلامي.

ولهذا فحديثنا عن التحول الثقافي في الفكر الغربي ليس حديثاً منقطع الصلة بموضوعنا، ولن نعرض لتفاصيل هذا التحول إلا بالقدر الذي يخدم هدف البحث، ليتأكد لنا أننا إذا كنا اليوم ندعو إلى قيام منهج بديل عن المنهج الوضعي فإن دعوتنا هذه ليست مجرد شعار نتغنى به، ولا عاطفة جامحة تراود

شعورنا، وليست من قبيل تلك الدعوات التي تلهث وراء كل جديد، بل إنها دعوة أصيلة ومطلب لا محيد عنه إذا كنا نريد فعلاً لمجتمعنا العربي والإسلامي أن يعود إلى ذاته ويحقق انسجامه مع ثقافته وعقيدته، تلك المنظومة التي تقوم في جوهرها ونسقها الداخلي على فكرة التوحيد، وتقف على النقيض من المنظومة الفكرية ذات النسق الفكري الوضعي.

المبحث الأول
دواعي قيام المنهج الوضعي وتقويض الفكر الديني

1 ـ دواعي قيام المنهج الوضعي

هناك حقيقة أصبحت من المسلمات في تاريخ الفكر الغربي وهي أن الصراع بين العلم والدين كان ضرورة تاريخية لا محيد عنها، فهما ضدان لا يجتمعان وعدوَّان لا يتصالحان وكل واحد منهما يسعى إلى تدمير الآخر. لقد ظلت هذه السمة المميزة لعلاقة العلم بالدين ثابتة في تاريخ الفكر الغربي حتى اعتقد بعض المفكرين هناك أنها سمة طبعت علاقة العلم بالدين إطلاقاً وليست خاصة بالمنهج الغربي. وسوف يكون منطلق حديثنا في الموضوع من نص لأحد المفكرين الغربيين. يقول إميل بوترو: «إن أمر العلاقات بين الدين والعلم حين يراقب في ثنايا التاريخ يثير أشد العجب، فإنه على الرغم من تصالح العلم والدين مرة بعد مرة، وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل هذا المشكل حلاً عقلياً، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب. على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين، ولم يكن مجدياً أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم، فقد تحرر العلم من هذا الرق وكأنما انعكست الآية منذ ذلك وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان، ولكن الأديان ظلت راسخة، وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع»[1].

---

(1) بوترو، إميل، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**. ترجمة فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1973، ص272.

إن هذا النص يحمل أكثر من دلالة، ولكن الذي يهمنا في هذا المقام هو تجسيده لأزمة الصراع بين النسقين الفكريين: العلمي والديني، تلك الأزمة التي انتهت إلى إقصاء النسق الديني من مجال الحياة وحصره داخل جدران المعابد، وطرده من مجال النظر العقلي إلى مجال الإحساس والوجدان. وهذا المقطع يثير في أنفسنا التساؤل عن مصدر عنف هذا الصراع والدافع إلى تحرر العلم من هذا الرق الذي فرضه التفكير الديني، وطبيعة الدين الذي استهدفته هذه المقاومة.

لقد طرح هذا السؤال العديد من المفكرين فانتهوا إلى أن الصراع لم يكن في الأصل موجهاً ضد الإيمان في حد ذاته، ولكن إلى نوع التفكير الديني الذي فرضته الكنيسة الكاثوليكية وبدافع من الرغبة في مقاومة نفوذها. يدل على ذلك أعمال الفلاسفة الذين قاموا في القرنين السابع عشر والثامن عشر بمحاولات فلسفية للاحتفاظ بقدسية الدين وقيمة الوحي[(2)]، وإن كانت هذه المحاولات ستتجاوز حدودها لتصبح نقداً موجهاً إلى كل تفكير ديني دون تمييز. وفي تركيز شديد أعرض لبعض أسباب الحملة العلمانية على أسلوب التفكير الديني، تلك الحملة التي تمخضت عن اقتناع الغرب بضرورة قيام المنهج الوضعي.

(أ) أسلوب التفكير اللاهوتي الذي انتهجته الكنيسة

كان تفكير الكنيسة يتجه اتجاهاً معاكساً للحقيقة والواقع وظل موغلاً في ميتافيزيقا عقيمة. فخلال العصور الوسطى كان ثقل التفكير المسيحي يميل نحو تأليه المسيح حتى اعتبرت آراء الموحدين آراء زنادقة خارجين عن الأرثوذوكسية[(3)]. وهذه الفكرة بالذات تعتبر من الحوافز القوية التي شجعت المفكرين الأحرار على معاداة الكنيسة.

كانت النزعة المضادة أول الأمر تهدف إلى إزالة ما علق بالدين من

---

(2) البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. بيروت: دار الفكر، طبعة 6/ 1973، ص14.

(3) برينتن، كرين، **أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي**، ترجمة: محمود محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص177.

الخرافات التي نسجها الباباوات حول الفكر الديني باسم الدين. ولذلك نجد أن فلاسفة القرن السابع عشر أمثال سبينوزا وليبنتز ممن قاموا بإصلاحات دينية على أساس من التعاليم المسيحية الأصلية، قاموا بمحاولة تعليل عقلي للمسيحية وأطلقوا على هذا التعليل «دين الطبيعة» أو «دين العقل»، وجعلوا أساس هذا الدين الإيمان الكامل بالوحي الإلهي الذي عرفوه بأنه ما كان فوق العقل البشري ولكنه ينسجم معه. وقد اعتبروا بناء على هذا الأساس أن ما جاء في كتب العقيدة المسيحية من التثليث وتأليه المسيح الإنسان، خارج عن دائرة الوحي. وفي القرن التاسع عشر أسس فريديريك جاكوبي ما أسماه بفلسفة الإيمان، وجاء هيغل فأقام فلسفته التي أوصلته إلى الإيمان بوحدانية الله وتبعه آخرون[4].

وواضح من هذه المحاولات أن الذين جاوزوا بانتقادهم الميتافيزيقا إلى الدين لم ينتقدوه إلا لتصفيته من العقائد غير المعقولة، ولم يكن انتقادهم موجهاً إلى الإيمان في حد ذاته. وقد عبر كبار مفكري الغرب عن هذا الرأي بلهجة شديدة، فهذا سان سيمون يقف في وجه البابا وكنيسته بهذه التهمة النافذة: «إنني أتهم البابا وكنيسته بممارسة البدع والهرطقات.. والتعليم الذي كان يعطيه رجل الدين الكاثوليكي للعلمانيين الذين يشاركونه في الرأي هو تعليم فاسد، فهو لا يوجّه إطلاقاً تصرفاتهم إلى طريق المسيحية، وأتهم رجال الدين بعدم اكتساب أية معلومات من شأنها أن تجعلهم قادرين على قيادة الأتباع المؤمنين في طريق خلاصهم»[5].

ومن الطبيعي أن يقف المفكرون «الأحرار» الذين رفضوا قرارات الكنيسة في وجه هذا التيار الديني العارم ويعملوا على تقويضه. فإذا كانت تلك هي سمة الفكر الديني: الخرافة والوهم فإن الفكر الحر لا يسعه إلا أن يخالفه ويعلن علمانيته ولادينيته.

(4) البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص314 ـ 317 بتصرف.

(5) Saint-Simon, *Par Pièrre Ansart*, Collèction: Sup: Philosophes, 1èrre édition 1969 Prèsses universitaires de France, P: 116.

(ب) اضطهاد الكنيسة للأسلوب العلمي في التفكير

احتكرت الكنيسة مجال التفكير وحرمت كل تفكير يخالف تقاليد البابوية، وسادت النزعة النصية وتحكيم الكتاب المقدس في مجالات الحياة، وهذا النمط من التفكير هو الذي يسميه مؤرخ الفكر الغربي كرين برينتن بالتقديس العقلي للكلمة المنقولة. وقد وقف هذا التقديس في سبيل نمو العلم، وربما كانت «عادة» الاعتقاد بأن الكلمة المكتوبة الثابتة حجة في الإدراك العام نتجت عن اعتقاد المسيحيين بأن الإنجيل كلمة الله، وقد زاد من حدة هذا الجمود الفكري سيطرة قوالب التفكير الأرسطي الصوري، ووقف الاثنان: النزعة النصية أو التقديس العقلي للكلمة المنقولة والمنطق الأرسطي في طريق التجربة العلمية[6].

لقد ظل التفكير العلمي جامداً طوال الفترة التي امتد فيها نفوذ الكنيسة وهي تقع بين فترتين ازدهر فيهما التفكير «العلمي». ففي العهد اليوناني كانت الثقافة والفكر متحررين وشديدي الازدهار، ومع تنحي سلطان الكنيسة وإحلال الروح العلمانية في القرن الخامس عشر وما بعده، استرد الغرب روحه العلمية وتفتحت حضارته من جديد، فاستقر في ذهن الإنسان الغربي وجود علاقة عكسية بين الدين والحضارة، بمعنى أنه كلما سيطر الدين ماتت الحضارة وكلما تنحى الدين استردت الحضارة روحها[7]. لقد كان الدين ممثلاً في المسيحية الكاثوليكية، وكان رجال الدين يعبرون أصدق تعبير عن هذا النظام الكاثوليكي البابوي الهجين، ولما قامت الثورة ضد تعاليم رجال الدين وكل ما ينسب إليها من ثقافة وفنون، كان من المنطقي أن تتجه المقاومة إلى الدين نفسه، فقد استقر في أذهان «الأحرار» ذلك التلازم بين الدين ورجاله، خاصة وأن البابا كان يعتبر نفسه نائباً عن الله في الأرض.

---

(6) برينتن، **أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي**، مرجع سابق، ص273.

(7) شريعتي: علي، **العودة إلى الذات**. ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، مكتبة الزهراء للإعلام العربي، ط1/ 1406، ص247.

(ج) التدخل القسري لسلطان الكنيسة في كل مجالات الحياة

طوال فترة الألف عام التي حكمت فيها الكنيسة (500 ـ 1500)[8]، ظلت تتدخل تدخلاً قسرياً في كل جزئيات حياة الإنسان، وكان تمتع كل إنسان بحقوقه الأولية في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية مشروطاً بأن يكون كاثوليكياً وتابعاً للكنيسة الرسمية، وقابلاً لكل الأحكام والتعاليم والأوامر التي كانت تصدر عن هذا الجهاز. وإذا كانت الكنيسة قد فرضت النمط الديني في السياسة والاجتماع والتعليم والبحث العلمي . . .باسم الدين فإن حركة علمانية الحكومة والمؤسسات الإدارية والتشكيلات الاجتماعية يعني تحويل المجتمع والحياة الاجتماعية إلى حياة «إنسانية»، وتجعل من «الإنسانية» شرطاً في الحياة بدلاً من الكاثوليكية، ومن هنا فإن المحتم أن المفكر والمحب للإنسانية لا يسعه إلا أن يكون علمانياً[9].

(د) التحالف بين النظامين الإقطاعي واللاهوتي

لقد ظل التحالف بينهما قائماً طوال فترة السيادة الدينية على التوجيه، وظل الواحد من النظامين يكمل الآخر. كان النظام اللاهوتي يقدم القوالب الفكرية التي يتحتم على الناس أن يصوغوا وفْقَها سلوكهم وأساليب تفكيرهم، وكان النظام الإقطاعي يقدم التغطية الأمنية اللازمة لتنفيذ قرارات الكنيسة. ولقد ترك هذا التحالف أسوأ الأثر في نفوس الرعايا، وارتبطت به كل معاني التهجين، ولذلك لم يكن المفكرون الأحرار يرضون بالإبقاء على أحد طرفيه ولا يقنعون إلا بتقويضه ككل. ولقد عبر سان سيمون عن هذا المطلب الضروري وأعلن أن النظام الذي تدعونا المسيرة الحضارية إلى تقويضه كان يتمثل في التداخل الموجود بين السلطة الروحية أو البابوية واللاهوتية وبين السلطة الزمنية أو الإقطاعية والعسكرية[10]. ولقد سجل التاريخ أبشع صور

---

(8) هذا التحديد تقريبي، وقد ذكره مؤرخ الفلسفة الغربية كرين برينتن، انظر، **أفكار ورجال**، ص223.

(9) شريعتي، **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص51، 252.

(10) Saint -Simon, *par Pièrre Ansart*, P:80.

الاضطهاد الذي قام به هذا التحالف ضد المفكرين الأحرار، ولم تكن محاكم التفتيش سوى الجهاز التنفيذي لهذا التحالف الذي ظل مستهدفاً من قبل الأحرار، ولذلك لم يعدم هؤلاء الحجة في تبرير ثورتهم بعد تقويضه، وقد كانت أحداث محاكم التفتيش كافية لتبرير هذه الثورة.

2 ـ تقويض التحالف الفيودالي اللاهوتي

لقد أدرك المفكرون المناهضون للكنيسة ورجالها أنه لم يكن من سبيل إلى النهوض العلمي وتحقيق إنسانية الإنسان إلا بتقويض هاتين المؤسستين، واعتقدوا أن بذرة فناء النظام الفيودالي اللاهوتي قد وجدت عندما تأسست في العصر الوسيط[11]. فهذا النظام لم يكن في أصله على انسجام داخلي يمكنه من مواصلة المسير، ولذلك سوف لن يصمد أمام التغيرات المستجدة. ولقد تدخلت عوامل تاريخية كان لها دورها في توجيه الصراع لصالح الاتجاه الوضعي، وتزامنت فترة انهيار هذا التحالف، وذلك في القرنين الحادي عشر والثاني عشر مع دخول العلوم الإسلامية إلى الدول الأوروبية من جهة، وقيام طبقة صناعية مناهضة للإقطاعية من جهة أخرى.

(أ) تقويض النظام اللاهوتي

بالنسبة لانهيار هذا النظام في التفكير يقرر سان سيمون أن ذلك حدث مع إدخال العلوم «الوضعية» إلى أوروبا عن طريق «العرب»، وقد خلق ذلك بذرة هذه الثورة المهمة التي انتهت اليوم تماماً[12]. ويوضح سان سيمون هذا الحدث فيذكر أنه انطلاقاً من القرن الثالث عشر كان روجير بيكون يدرس العلوم الفيزيائية بشكل رائع، وأن تفوق «الوضعي» على «الحدسي» و«الفيزيقي» على «الميتافيزيقي» كان جد محسوس منذ البداية حتى من السلطة الروحية نفسها، إلى درجة أن كثيراً من الإكليروس السامين ومن بينهم اثنان من البابوات توجها في نفس الفترة تقريباً إلى قرطبة ليتموا تعليمهم مع دراسة العلوم القائمة على

(11) المرجع السابق، ص 82.

(12) المرجع السابق، ص 84.

الملاحظة على يد أساتذة عرب[13].

لقد كان دخول البحث التجريبي من العالم الإسلامي إلى العالم الأوروبي أكبر حدث غيَّر مجرى أساليب التفكير اللاهوتي الغارق في النظر والتجريد الميتافيزيقي. وكانت هذه المرحلة التاريخية مرحلة تحول حاسم امتد أثرها إلى كل أجزاء أوروبا وشكّل نواة الثورة العلمية في الغرب، ووجه العقول في اتجاه المعرفة العلمية الحقة، وحسب تعبير سان سيمون نحو اتجاه «النور الجديد». وقد نتج عن ذلك تغير جذري في عقول الأجيال المتحررة، وسرعان ما أثمر وجود المعاهد العلمية المتخصصة. لقد كانت هذه الحقيقة ماثلة في ذهن سان سيمون وهو يؤرخ للتحول الثقافي في الغرب كما يفصح عنه في هذا النص: «وفيما يتعلق بنقد معارفنا الخاصة ومذاهبنا العامة فما كاد «العرب» يبدؤون إقامتهم في أجزاء أوروبا حتى أنشؤوا مدارس لتلقين العلوم التي تقوم على الملاحظة، وظهرت حماسة عامة وجهت كل العقول المتباينة في اتجاه النور الجديد، وأقيمت مدارس مشابهة في كل أوربا الغربية، فأنشئت مراصد وقاعات للتاريخ الطبيعي في كل من إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وألمانيا»[14].

ولكن الاتجاه العلمي الناشئ، كان يضع العلم المرتبط بالحياة وبكل ما هو واقعي بمثابة النقيض للدين، ويقف معه على طرفي نقيض، وتلك هي المأساة التي انحدرت إليها العلمانية الناشئة والاتجاه الوضعي على السواء، نظراً للتقاليد التي سار عليها التفكير الديني المنهار.

(ب) تقويض السلطة الزمنية الفيودالية

لقد صاحب ذلك التغيير الجذري في أساليب التفكير وانهيار التفكير اللاهوتي تغيير مماثل انتهى بانهيار السلطة الزمنية للكنيسة نظراً لارتباط أحدهما بالآخر. فهاتان السلطتان تزامنتا في فترة نشوئهما، وهذا التزامن برهن على ضرورة زوالهما معاً وفي نفس الوقت، وعلى أن السلطة الزمنية لا يمكن

---

(13) المرجع السابق، ص 84.
(14) المرجع السابق، ص 84.

الاستعاضة عنها بسلطة ذات طبيعة مخالفة دون أن يحدث استبدال مماثل للسلطة الروحية وبالعكس[15]. لقد انعكس التحرر الفكري من النفوذ الديني على واقع الحياة وأدى إلى تحرير الجماعات من النفوذ الإقطاعي الذي كانت تخضع له، وبدأ تحويل النظام الإقطاعي العسكري إلى النظام الصناعي، فقد كان «الحرفيون» في النظام الإقطاعي يخضعون خضوعاً مطلقاً للعسكريين وللتعسفات الفردية لملاك الأرض التي كانوا جزء منها، في حين أوجد التحرر ملكية صناعية أساسها العمل والملكية المستقلة[16]. وبتحقق هذه الانتصارات انحل التحالف اللاهوتي الإقطاعي ليفتح الطريق أمام قيام نظام جديد على المستوى السياسي والفكري.

المبحث الثاني
تأسيس المنهج الوضعي البديل عن المنهج اللاهوتي

1 ـ الإطار التاريخي لنشأة الوضعية

كانت كل الدلائل تبشر بقيام نظام فكري جديد، فقد استمرت حماسة معارضة التفكير الديني ليحط رحاله في المذهب الوضعي الذي سيشكل نظاماً شاملاً يوازي النظام القديم. وظلت الغاية الأولى لهذا المذهب ثابتة لا تلين وهي تحطيم نفوذ الكنيسة وكل ما يدور في فلكها من معارف ونظم. على أن ثمة تحولات قد هيأت الفكر الغربي ليصب أساليب تفكيره في قوالب الوضعية. فابتداء من عصر النهضة والغرب مسرح لصراع فكري رهيب تبادلت فيه الاتجاهات الإيديولوجية الأدوار، وكانت القضية الكبرى هي قضية إيجاد أسلوب حاسم في التفكير يقوم مقام النظام اللاهوتي القديم.

ومع بداية القرن الثامن عشر كان الفكر الغربي قد قطع أعظم الأشواط في التحرر من الفكر الديني حتى أطلق على هذا القرن عصر التنوير، ولم يكن

(15) المرجع السابق، ص82.

(16) المرجع السابق، ص89.

يقصد بالتنوير سوى إبعاد الوحي عن التوجيه. وكان الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون واستيعابه وإخضاعه لحاجات الإنسان أهم ميزة اختص بها هذا العصر، حيث بدأ المفكرون يتجهون إلى نقد النظم السياسية والأخلاقية والدينية التي كانت سائدة، ويعملون على استبدالها وفق ما تفرضه المعايير العقلية وحدها. لقد اعتبر القرن الثامن عشر عصر هدم للنظام القديم ولذلك نرى الباحثين يؤكدون على أن أهم ميزة طبعت هذا العصر هي السلب والهدم، فقد ساهمت الأفكار التي ظهرت في هذه الفترة في هدم النظريات التيولوجية من أجل إعادة بنائها بمواد وطرق جديدة[17]. وهكذا ومع نهاية القرن الثامن عشر كانت ملامح الحداثة واضحة ومتغلبة على الاتجاهات الكنسية وبدأت تبسط سلطانها على المرافق التي تشغلها الكنيسة، وبذلك مهدت لأكبر ثورة اجتماعية وثقافية في تاريخ الغرب وهي الثورة الفرنسية التي شكلت أعظم سند لقيام المنهج الوضعي الذي سيتجسد في فلسفة أوجست كونت، وهو الطابع الذي ميز القرن التاسع عشر. لقد كانت الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر 1789 بالفعل أعظم سند للوضعية حتى إن نقاد كونت يذهبون إلى أن نظريته في علم الاجتماع ليست سوى تعبير عن الإيديولوجيا الوضعية المنبثقة من واقع المجتمع الفرنسي بعد الثورة التي استهدفت الوقوف أمام فلسفات عصر التنوير والفلسفات الثورية[18]، بل إن كونت نفسه قد أفصح عن ذلك كما يدل عليه نصه هذا: «لولاها لما أمكن أن توجد نظرية التقدم ولما أمكن تبعاً لذلك أن يوجد العلم الاجتماعي ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية»[19].

لقد خلفت الثورة الفرنسية وراءها أزمة حادة داخل المجتمع الفرنسي، وهذه الأزمة لم تكن على مستوى الاستقرار السياسي والمؤسسة الاجتماعية فحسب، بل على مستوى التفكير وانعدام الوحدة في أسلوب معالجة القضايا

---

(17) السيمالوطي، نبيل محمد توفيق، **الإيديولوجية وأزمة علم الاجتماع المعاصر**. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص119 ـ 122.

(18) المرجع السابق، ص141.

(19) بريل، ليفي، **فلسفة أوجست كونت**. ترجمة: محمود قاسم وسيد بدوي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1/ 1371 ـ 1952، ص2.

العلمية والاجتماعية «حيث كان النزاع لا يزال قائماً خاصة وأن القديم لم يتول نهائياً عن الأنظار، كما أن النظام الذي سيحل محله لم يتم تنظيمه بعد، فطال أمد الكفاح بين التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي وبين التفكير «الواقعي»، بين العقيدة المنزلة التي تضعف والعقيدة القائمة على البرهان والتي مازالت في طور التكوين[20]. إن مرحلة ما بعد الثورة كانت مرحلة إعادة البناء الاجتماعي على مستوى المؤسسات وعلى مستوى التفكير حيث اتجه المفكرون إلى إنشاء نظم جديدة لتنظيم المجتمع.

2 ـ تأسيس المنهج الوضعي الجديد

يؤكد ليفي بريل ـ وهو من الأتباع المخلصين للمذهب الوضعي ـ أن «كونت» كان يمثل فلسفة القرن التاسع عشر بأسره، فمن بين جميع المذاهب التي نشأت في فرنسا في القرن التاسع عشر كان مذهب كونت هو المذهب الوحيد الذي استطاع أن يتجاوز الحدود وأن يترك أثراً قوياً في المفكرين الأجانب، فامتدت الروح الوضعية إلى إنجلترا والجامعات الألمانية. وينتهي ليفي بريل إلى أن الروح الوضعية امتزجت بالتفكير العام في القرن التاسع عشر امتزاجاً شديداً إلى درجة أننا لا نكاد نلحظها تقريباً، وقد انعكست هذه الروح في التاريخ والقصة والشعر، وساهمت هذه الأمور في نشر تلك الروح بعد أن تشعبت[21].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار التحولات السابقة نجد أن الانتصار الذي حققته الوضعية لم يكن وليد اللحظة في القرن التاسع عشر بقدر ما كان تتويجاً لجهود النهضة الأوروبية وثمرة النضال الذي قاده «الأحرار» من أجل تقويض التحالف اللاهوتي الإقطاعي، ولذا نجد أن الذين أرخوا لكونت يرجعون الوضعية إلى هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ النهضة الأوروبية. يقول إدموند غوبلو: «يمكن أن نقول إن الوضعية هي تيار ضخم من الأفكار التي يعتبر فيها كونت ممثلاً

---

(20) المرجع السابق، ص23.

(21) المرجع السابق، ص2.

بارزاً أو أصيلاً، ولكنه يتفوق عليه ويتجاوزه بشكل واسع، تيار يتصل منبعه بعصر النهضة، وكان عليه أن يحدث الازدهار الضخم والسريع للعلوم المعاصرة»[22].

وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي تميز به القرن التاسع عشر عن القرون السابقة؟ الواقع أن التيار الوضعي في القرن التاسع عشر، ومع أوجست كونت بالذات، لم يعد طرفاً في الصراع بين الأطراف التي تشاركه في تسيير قطاعات متعددة من المؤسسات الاجتماعية والتي تعمل على توجيه أساليب التفكير كما كان الأمر من قبل. لقد أصبحت الوضعية نظاماً عاماً يهيمن على التصورات وأساليب التفكير، يقوم على المحسوس ويقصي كل عناصر التفكير «الميتافيزيقي».

ولقد بدأت الوضعية تتأسس كنسق فكري متكامل ومنظم منذ رائدها الأول سان سيمون (1760 ـ 1825)، وربما أمكن القول: إن الفكر الوضعي مع سان سيمون كان على درجة من الوضوح بحيث لا نجد اختلافاً في التحليل وأسلوب التفكير بينه وبين كونت، وإن كان هذا الأخير قد وسع دائرة الوضعية ليجعل منها نظرية متكاملة ذات بعد فلسفي تستوعب مجموع التراث الإنساني في ماضيه وحاضره، وجعل منها منطلقاً في التحليل يمتد إلى كل مجالات العلوم الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية.

وتكمن العقدة التي وجهت الوضعية في هذه المعادلة البسيطة: إن التفكير الديني ساد في مجتمعات ما قبل العلمية، أما وقد بلغ المجتمع مرحلة الوضعية فلا مبرر للاحتفاظ بالتجريدات والبراهين الميتافيزيقية. وقد عبر سان سيمون عن هذه الفكرة بوضوح تام فهو يقول: «إن السلطة العلمية والوضعية هي نفس ما يجب أن يحل محل السلطة الروحية، ففي العصر الذي كانت فيه كل معارفنا الشخصية حدسية وميتافيزيقية بصفة أساسية كان من الطبيعي أن تكون إدارة المجتمع فيما يخص شؤونه الروحية في يد السلطة اللاهوتية، ما دام اللاهوتيون

---

(22) Edmond Goglot: *La Théorie du Savoir dans la Philosophie D'auguste comte,* P:XIX.

آنذاك هم الميتافيزيقيين الموسوعيين الوحيدين. وبالمقابل عندما تصبح كل أجزاء معارفنا قائمة على أساس الملاحظة فإن إدارة الشؤون الروحية يجب أن تسند إلى القدرة العلمية باعتبارها متفوقة على اللاهوتية والميتافيزيقية[23].

إن التحول من التفكير اللاهوتي إلى التفكير «العلمي» الوضعي ـ حسب سان سيمون ـ هو أمر واقعي يتفق مع السير العام لتقدم العقل الإنساني، ذلك أنه وضع بذرة المذهب الاجتماعي كما بلورها كونت، فعلم الإنسان حسب سان سيمون سيكون موضوعه الأساس هو إعادة النظر في التاريخ من الوجهة الوضعية... والنظر في التنظيم الاجتماعي من وجهة علمية هو قبل كل شيء فهمه في سيرورته وإدراج كل عنصر من عناصره في التتابع الزمني[24]. وعلى هذا الأساس فإن وظيفة علم الإنسان ستكون متعارضة تماماً مع الوظائف القديمة التي تؤديها المعرفة اللاهوتية أو الفلسفية، فهذا العلم لن يكون أبداً من وظيفته اضطهاد الفكر وإبعاده عن المشاكل الواقعية[25].

ومع أن سان سيمون قد ساهم إلى حد كبير في تغيير مجرى التفكير، إلا أن المنهج الوضعي سيعرف اكتمال نموه النظري مع فيلسوف الوضعية أوجست كونت (1798 ـ 1857م). ونقطة الانطلاق في التفكير الاجتماعي عنده تكمن في العقدة نفسها التي وجهت المنهج الوضعي عند سابقيه: ضرورة تنحية التفكير الديني الذي ما زال يزاحم التفكير «العلمي» الممتد إلى كل المجالات الطبيعية والإنسانية. لقد رأى كونت أن تزامن هذين النظامين هو أساس كل اضطراب، وليست حالة الفوضى الاجتماعية سوى انعكاس لهذا النظام. وحسب ليفي بريل، يرجع السبب في كل اضطراب ـ في نظر كونت ـ إلى الاضطراب العقلي، أما الاضطرابات الأخرى فليست إلا أعراضاً، ذلك أنه لم تعد العقول تعترف بوجود نظام عام، وقد عد الفرد نفسه حكماً على كل شيء، في الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين، وهو يزعم أنه لا يخضع إلا لنفسه، وهذا التمزق

(23) Saint-simon, *par Pièrre Ansart*, P: 22.

(24) المرجع السابق، ص25.

(25) المرجع السابق، ص22.

في العقول هو الذي يطلق عليه كونت اسم «حالة الفوضى العقلية»[26].

إن حالة الفوضى العقلية هذه كانت نتيجة طبيعية للتحول الثقافي المعيش. فقد كان الدين يقدم تصوراً شاملاً تتوحد تحته كل العقول، ومع انهيار النظام الديني تلاشت تلك الوحدة النفسية والعقلية ولم يعد يوجد مقياس موحد يشكل مجموعة قواعد عامة يخضع لها الناس في طريقة تفكيرهم وتحديد أخلاقياتهم. ومع انعدام هذه الوحدة فتح الباب على مصراعيه أمام المذاهب الفلسفية، وطغت النزعات الذاتية التي تشبعت بالروح الميتافيزيقية، ولهذا اعتقد كونت أن مهمته ستكون مضاعفة: فمن جهة، عليه أن يحارب النظام اللاهوتي والميتافيزيقي، ومن جهة أخرى، عليه أن يضع البديل الوضعي «العلمي». لقد نشأ لديه اقتناع بأن مهمته مهمة إصلاحية أساسها إزالة هذا الاضطراب وإعادة بناء نظام عام للتفكير. لينتهي إلى تلك النتيجة «المنطقية» و«الحتمية» وهي تعميم المنهج الوضعي الذي يقصي كل الاعتبارات اللاهوتية والميتافيزيقية، ويبقي على المنهج الوضعي وحده. وليس هناك ـ حسب كونت ـ ما يحول دون تطبيق هذا الحل، إذ من الممكن دون ريب الاستيلاء على المواقع الأخيرة التي يحتلها التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي، وفي هذه الحال يمكن وضع أسس فلسفية جديدة وحل مشكلة الاتساق المنطقي التام[27].

وهذا الحل هو مطلب العصر الذي لا محيد عنه ـ حسب كونت ـ «فما دامت هذه الفترة قد تميزت بتعميم التفكير العلمي والنشاط الصناعي فإن الوسيلة الوحيدة لوضع نهاية للأزمة هو التعجيل بالتحول بخلق نسق الأفكار العلمية التي ستتصدر النظام الاجتماعي كما تصدر نسق الأفكار اللاهوتية النظام الاجتماعي القديم»[28].

وتبقى بعد ذلك صعوبات أمام النظام الجديد: مد الروح الوضعية إلى كل

---

(26) ليفي، **فلسفة أوجست كونت**، مرجع سابق، ص24.

(27) المرجع السابق، ص33.

(28) Raymond Aron, *Les étape de la pensée sociologique*, édition Gallimard, 1967, P 85.

مجالات التفكير: الطبيعية والإنسانية. وليست هذه الصعوبات من النوع الذي يصعب التغلب عليه في نظر الوضعية. فقد خضعت العلوم الطبيعية للنظام الوضعي وحققت في ذلك نجاحاً باهراً بعد أن أخرجها من أسر التأملات اللاهوتية والأوهام الميتافيزيقية. وتبقى الخطوة الأخيرة: أن يمدد هذا النظام ليعم مجال الإنسانيات، وتلك هي مهمة كونت: تحرير الدين والأخلاق والاجتماع... لتصبح لأول مرة في تاريخها علوماً «يقينية» تخضع للملاحظة والتجربة وكشف القوانين التي تخضع لها في سيرورتها وتطورها، تماماً كما تم الكشف عن القوانين التي تخضع لها العلوم الطبيعية، وبذلك سيتحقق الانسجام العقلي بعد أن يصبح التفكير الإنساني موحداً لا يقتصر على جانب دون آخر، ويتم في النهاية القضاء على «الفوضى العقلية» الناتجة عن تعايش أنماط التفكير المتعارضة.

وإذا كان كونت قد أقام صرح الوضعية كفلسفة لها نظرتها وتفسيرها وطريقتها في التفكير، فإن مهمة دوركايم (1858 ـ 1917) كانت تتلخَّص أساساً في ترجمة المبادئ النظرية إلى ممارسة عملية. لقد انطلق دوركايم من حيث انتهى أستاذه، فدخل في صراع حاد مع النظام الديني. ولكن صراعه كان صراعاً عملياً أكثر منه نظرياً بحيث ركز على ترجمة المبادئ النظرية الوضعية إلى خطة عملية ومشروع تربوي شامل ينتهي به إلى «تحديث»[29] المجتمع فرداً وجماعة وفكراً وسلوكاً. وهو في كل ذلك يحتمي بـ«العلمية» والتطبيق «الصارم» للقوانين الاجتماعية التي لا تقبل النقد. فما يقرره دوركايم ليس مجرد إحساسات أو خواطر وإنما هي ـ في ادعائه ـ إثباتات علمية لها من اليقين ما للعلوم الطبيعية، وهي حجة طالما احتمى بها دوركايم لتمرير نتائج بحثه وجعلها تجد سبيلها إلى عقول المواطنين دون مقاومة.

ونظراً لهذا الدور الخطير الذي قام به دوركايم في تثبيت النظام الوضعي، نجد المؤرخين لعلم الاجتماع يقررون «أن عمل دوركايم يعتبر في الحقيقة أكبر مجهود مذهبي عمل على تحرير علم الاجتماع من اللاهوت والفلسفة

---

(29) يقصد بالتحديث هنا تشكيل المجتمع الحداثي المناقض للمجتمع الديني.

والسياسة، وأنه أراد في نهاية الأمر أن يقلب الأدوار ويجد في علم الاجتماع التفسير الوحيد لعلم اللاهوت والفلسفة»[30].

وقد استطاع دوركايم أن يقلب الأدوار فعلاً، فقد أصبح علم الاجتماع معه يقوم بدور التوجيه العلماني لكل المؤسسات التي كانت خاضعة للتوجيه الديني.

لقد كانت أكبر قضية شغلت تفكير دوركايم واستأثرت به في عديد من مؤلفاته هي قضية الأخلاق والتربية، وكيفية إخضاعها للدراسة «الواقعية» بعيداً عن تأملات الفلاسفة والمناهج الاستبطانية. وكان يقصد إثبات أن نفس القضايا التي تخضع للتفكير الفلسفي الميتافيزيقي العقيم يمكن إخضاعها للدراسة الواقعية الحسية. إن علم الاجتماع «كما يقول إميل بريهيي» اتجه إلى معالجة مشكلات من أصل فلسفي، والذي يهمنا أكثر هو هذا التحويل للمشكلات الفلسفية إلى مشكلات سوسيولوجية. إن دوركايم كان حساساً تجاه تلك البلبلة التي أثيرت حول الأفكار الأخلاقية، والأزمة التي تعانيها، ولربما كان البحث عن علاج لهذه الوضعية هو الدافع المهيمن على كل نشاطاته[31].

لقد كانت مهمة كونت أن يعلمن الأفكار ويهيئ الأذهان لتقبل الفكر الوضعي، أما دوركايم فقد كانت مهمته أن يوجد الآلية المنهجية نفسها التي تقوم على ترجمة أفكار أستاذه ليراها واقعاً في حياة الناس. ولقد لقي دوركايم مقاومة من قبل المؤمنين بالمسيحية، ولكنه ظل مخلصاً لمذهبه حتى موته. وهو يؤكد أن هذه المقاومة عابرة وسوف يجاوزها الزمن، فليس هناك علم إلا ووجد مقاومة من هذا النوع في مراحله الأولى، فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية... ولم تكن هذه المقاومة تقل عنفاً عن المقاومة التي يلاقيها علم الاجتماع في وقتنا الحاضر،

---

(30) Gaston Bouthoul, *Histoire de la sociologie, presses universitaires de France*, Paris: 1961, P: 97.

(31) Emille Brehier, *Histoire de la Philosophie, Presses Universitaires de France*, Paris 1944, Tome II, 4ème partie, P:1130.

وذلك لأن الظواهر الطبيعية كانت هي الأخرى ذات طابع ديني أو خلقي أما وقد تحررت العلوم من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنا يحق لنا الاعتقاد بأنها سوف تختفي في نهاية الأمر من علم الاجتماع أي من آخر معاقلها، وبذلك تدع السبيل حراً أمام العلماء[32].

كان دوركايم يؤمن إيماناً عميقاً بضرورة الذهاب بالوضعية إلى أقصى حدودها وهو في كل ذلك يتستر وراء الحتمية العلمية، وقد تحول العلم معه إلى إيديولوجيا يستعملها في وجه خصومه التقليديين. وقد لخص مذهبه الوضعي المناهض للتفكير الديني في هذا النص الوجيز: «إن العلم هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرنا. . . وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة لأن كل ميثولوجيا تشتمل على تصور مهيأ مبدئياً للإنسان والكون وقد كان العلم وارثاً للدين»[33].

المبحث الثالث
الأسس المنهجية للوضعية ونتائجها على العلوم الإنسانية

1 ـ الأسس المنهجية للوضعية

(أ) اعتبار الحس وحده مصدراً للمعرفة الاجتماعية

يقول دوركايم: إن العالم لا يستطيع أن ينهج منهجاً آخر غير اعتبار الحس نقطة بدء لدراسته. . . ولن يستطيع أن يتحرر من الأفكار الشائعة والألفاظ التي تعبر عن المعاني إلا إذا جعل الحس هو المادة الأولية التي لا بد منها في نشأة كل معنى كلي[34]. ونقول من جهتنا: إنه ليس عيباً منهجيا أن يقوم المنهج العلمي على الحس فتلك دعامة العلم الأساسية، ولكن العيب أن تنفي الوضعية

---

(32) دوركايم، إميل، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1950.

(33) Emille Durkheim, *Education et sociologie*, Edition: 4, (P. U. F.), P: 56.

(34) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص87.

كل مصدر معرفي خارج هذا الإطار، وتعتبر الحس السلطة المرجعية الوحيدة في بناء المنهج العلمي.

(ب) اعتبار النموذج الطبيعي سلطة مرجعية للعلوم الإنسانية

إن نموذج العلوم الطبيعية أو الفيزيائية يتردد كثيراً في عبارات دوركايم وليفي بريل وغيرهم، وقد حاولوا استخدام مناهج العلوم الطبيعية القائمة على الملاحظة والتجربة لتأكيد وحدة العلم بفرض تطبيق المنهج التجريبي في كل المجالات، المادية منها والمعنوية. إن كونت لم يمل من تكرار قوله: إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعي في مادة علم الفلك أو الفيزياء لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة في مادة السياسة أو الدين. فالمنهج الوضعي الذي نجح في علوم الطبيعة غير العضوية يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير[35].

لقد قامت الوضعية في أساسها على تأكيدها وحدة المنهج في التفكير بغض النظر عن الموضوع المدروس، وهي حينما تفعل ذلك تعتقد أنها تسد الطريق أمام ذلك الانفصام الذي كان يعاني منه جيل ما قبل الوضعية الذي كان يستخدم المنهج الوضعي في معالجة العلوم الطبيعية والمنهج اللاهوتي في العلوم الإنسانية. وفي تعقيب للناقدة السوسيولوجية «مادلين غرافيتس»، هناك أهداف أخرى للوضعية ترمي إليها باتخاذ العلوم الطبيعية نموذجاً للعلوم الإنسانية: «إن مطالبة الوضعيين بالنظام الأساسي للعلم في العلوم الاجتماعية معناه أن نفرض عليها بأن تكون موضوعية على نفس نمط العلوم الطبيعية. فقد أجهد كونت والوضعيون أنفسهم للمماثلة بين المجتمع والطبيعة، وذلك يلزم عنه أن نتعرف على المجتمع باعتباره خاضعاً للقوانين، ويلزم علماء الاجتماع أن يكشفوا عن هذه القوانين عن طريق ملاحظة حرة دون استحسان أو استهجان للظواهر السياسية وأن يروا فيها بصفة أساسية ـ كما هو في العلوم الأخرى ـ مجرد موضوع قابل للملاحظة»[36].

---

(35) R. Aron, *Les ètapes de la pensée sociologique*, P: 86-87.

(36) Madeleine Grawitz, *Mèthodes des sciences sociales*, 3ème Edition, DALLOZ, Paris, 1967, P: 310.

ومع أن هذا الاتجاه الذي سلكته الوضعية سيجد معارضة قوية من قبل علماء آخرين أمثال «ديلثي» وغيره، فإن علماء الاجتماع أنفسهم يعترفون بأن معظم المنظرين من علماء الاجتماع يرون في علم الفيزياء بصورة مباشرة أو غير مباشرة النموذج الذي يجب أن يحذو حذوه علم الاجتماع، ويتطلعون إلى جعله علماً تصاغ له القوانين ويقوم على تنبؤات دقيقة وصادقة... وهذا بدوره سيؤدي إلى التوصل إلى نظريات مثل نظرية الميكانيكا الفلكية[37].

(ج) إخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب

إن من مستلزمات المنهج الطبيعي إخضاع الظواهر الطبيعية للتجريب، وتلك إحدى الدعائم الأساسية فيه. والهدف من هذه النزعة التجريبية واحد: تحقيق العلمية في العلوم الإنسانية. لذا نجد «جورج جيرفيتش» يعيب على جيل الرواد تأثرهم بالنزعات الفلسفية في نظرياتهم التي ظلت خاضعة لافتراضات مسبقة، في حين أن علم الاجتماع كعلم ليس في حاجة إلى مواقف فلسفية خاصة. وهذا الحاجز لا يمكن تجاوزه إلا إذا التجأ علماء الاجتماع، وبدون تنازل، إلى تجريبية راديكالية[38].

ولكن التجريبية في العلوم الإنسانية لا تمضي دون أن تثير بعض التساؤلات حول طبيعة هذه التجريبية، لذلك حاول «لازار سفيلد» ـ من أنصار المذهب التجريبي ـ تحديد معالم هذا التحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية إلى مرحلة علم الاجتماع في الخطوات الآتية:

- تحول الاهتمام من دراسة تاريخ النظم والأفكار إلى التركيز على دراسة السلوك الواقعي للناس.
- تفضيل دراسة الأوضاع والمشكلات الاجتماعية التي تكرر نفسها على

---

(37) مقال بعنوان: حول مستقبل نظرية علم الاجتماع: تيودورابيل، **مجلة الثقافة العالمية**، العدد الخامس، السنة الأولى، المجلد الأول، سنة 1982. ص22.

(38) Gurvitch: par Georges Balandier, Presses Universitaires de France, Collection: SUP philosophe, Paris 1972 P:23.

دراسة الأوضاع والمشكلات التي لا تحدث إلا مرة واحدة.

- الميل إلى دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الاجتماعية وربطه بغيره من القطاعات في المجتمع.
- تركيز الاهتمام على دراسة الظواهر الاجتماعية المعاصرة بدلاً من التركيز على دراسة الظواهر الاجتماعية التاريخية[39].

فالمنهج التجريبي يهدف بالدرجة الأولى إلى إقصاء التجريدات والتأملات، ويستعيض عن الخيال بالملاحظة والتسجيل الدقيق للوقائع. ولا نشك إطلاقاً أن هذا المنهج سيؤدي إلى الكشف عن الكثير من الحقائق، ولكن التجربة الوضعية شيء آخر غير هذا تماماً، فهي لا تلجأ إلى التجربة باعتبارها أداة معرفية بقدر ما تهدف إلى سد الطريق أمام التفكير الديني. وفي تقريره لهذه الحقيقة يشير «هنري أيكن» إلى أن تجريبية كونت وضعية، وهو يستعملها بوضوح وصرامة كأداة إيديولوجية لتهديم أغاليط التفكير غير العلمي بأجمعها، وكان يهدف كفيلسوف إلى غرس عقلية لا تفكر باصطلاحات غير علمية، وترفض قضايا اللاهوت التقليدي والميتافيزيقي بكل بساطة على أساس أنها غير علمية[40]. تلك هي حقيقة التجربة في النزعة الوضعية، **إنها ليست أداة معرفية بقدر ما هي أداة إيديولوجية.**

(د) شيئية الظواهر الاجتماعية

لقد جسد دوركايم مفاهيم الوضعية وعمل على صياغتها في قوالب علمية وقواعد منهجية تكون مقياساً لكل معرفة اجتماعية صحيحة. وتتلخص جهود دوركايم في كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع» الذي نشره سنة 1895، وقدم فيه صورة مركزة ودقيقة حول الوضعية التي تقوم على اعتبار علم

---

(39) عارف، محمد، **المنهج في علم الاجتماع**، الجزء الثاني، **نظرية التكامل المنهجي في علم الاجتماع**. القاهرة: دار الثقافة، ط1/ 1972، ص9.

(40) أيكن، هنري، **عصر الإيديولوجية**، ترجمة محي الدين صبحي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1971، ص143.

الاجتماع علماً وضعياً على غرار نموذج العلوم الطبيعية. وتتلخص الأسس المنهجية التي تقوم عليها نظريته في المسلمات الآتية:

- أن هناك وحدة في الطبيعة.
- أن الظواهر الاجتماعية جزء من العالم الموضوعي.
- أن الظواهر تخضع لقوانين ومبادئ خاصة هي قوانين طبيعية، ومن ثم تخضع للبحث العلمي الذي يجب بدوره أن يسترشد بمجموعة قواعد متعددة[41].

إن دوركايم يعتبر الظواهر الاجتماعية كـ«أشياء» خارجة عن ذواتنا ويجب أن تدرس على أنها «أشياء». وإذا أردنا البرهنة على صدق هذه القضية فلسنا في حاجة إلى دراسة طبيعة هذه الظواهر دراسة فلسفية[42].

ولكن القول بشيئية الظواهر الاجتماعية أثار الكثير من الردود ضده، فالظواهر الاجتماعية ليست «أشياء» جامدة بقدر ما هي أفعال صادرة عن إرادة حرة واعية، فردية كانت أو جماعية. وهذه الردود حملت دوركايم على تقديم مزيد من التوضيحات حول المراد بشيئية الظواهر الاجتماعية: «إننا لا نقول في الواقع بأن الظواهر الاجتماعية أشياء مادية، ولكننا نقول إنها جديرة بأن توصف بأنها كالظواهر الطبيعية تماماً... ومعنى أن نعتبر الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء هو دراستها بنفس الطريقة التي تدرس بها الظواهر الطبيعية: أن نتحرر من كل فكرة سابقة حول هذه الظواهر، وأن تأتي معرفتنا بها من الخارج عن طريق الملاحظة والمشاهدة، وليس من الداخل عن طريق التأمل والاستبطان. وليس معنى أننا نعالج طائفة خاصة من الظواهر على أنها أشياء هو أننا ندخل هذه الظواهر في طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً عقلياً خاصاً، أي أن نأخذ في دراستها وقد تمسكنا بهذا المبدأ الآتي: وهو أننا نجهل كل شيء عن حقيقتها وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها

---

(41) محمد، محمد علي، **تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة**، الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1886، ص188.

(42) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص65.

الذاتية وعن الأسباب المجهولة التي تخضع لها عن طريق الملاحظة الداخلية مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة[43].

إن التحرر من كل فكرة سابقة هي المقولة التي تلخص الموقف الإيديولوجي أو الدعائي للوضعية. والمقولة ليست خاطئة في أساسها، فهي واحدة من مقومات الأسلوب العلمي، ولكنها مع الوضعية تفقد دلالتها المعرفية لتأخذ بعداً إيديولوجيا. فمعنى أن نتحرر من كل فكرة سابقة، وأن نعتبر الظواهر الاجتماعية أشياء وندرسها كأشياء، معناه أن نسد الطريق أمام كل تفكير خارجي مهما كان مصدره ذاتياً أو دينياً في فهم الظواهر الاجتماعية، وإقصاء كل معرفة اجتماعية لا تقوم على الحس وحده، وكل تفكير ديني ـ بما في ذلك الوحي نفسه ـ يعتبر تفكيراً داخلياً استبطانياً وخارجاً عن دائرة العلم، وليس إلا ضرباً من الخيال. إن وظيفة هذه المقولة وظيفة إيديولوجية توظف المفاهيم العلمية لعلمنة أساليب التفكير وإعادة تفسير كل الظواهر الاجتماعية بما في ذلك الدين والأخلاق والقيم حسب ما يوافق المنطق الوضعي المعادي لكل تفكير ديني، وإلا فإن التفسيرات الاجتماعية التي قدمها دوركايم، ومن ورائه المدرسة الوضعية، كانت في جزء كبير منها آراء شخصية وخواطر حول قضايا دينية وأخلاقية لم يقم على صحتها شاهد علمي معتبر.

2 ـ نتائج الأسس المنهجية للوضعية على العلوم الإنسانية

(أ) تضخم الموقف الإيديولوجي للعلم

حينما يعلن المنهج الوضعي حكمه التاريخي الحاسم ويقرر أمام الفكر الإنساني قاطبة أن السيادة النهائية قد استقرت حتماً للمنهج الوضعي بعد أن تولت نهائياً الأساليب اللاهوتية والميتافيزيقية، حينما يعلن هذا الحكم، يكون العلم قد جاوز حدود العلم إلى مجال الإيديولوجيا، بمعنى أن العلم في هذه الحالة لم يعد مجرد أسلوب في البحث، وإنما دعوة إيديولوجية تحل محل الإيديولوجية اللاهوتية السابقة.

---

(43) المرجع السابق، ص9.

لقد رأينا في عبارة دوركايم مدى وضوح هذه الإيديولوجيا حينما قال: «إن العلم وحده هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي تهيمن على تفكيرنا. . . وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بنفس المهمة لأن كل ميثودولوجيا تشتمل على تصور مهيأ مبدئياً للإنسان والكون، وقد كان العلم وارثاً للدين»[44]. كان الدين فيما مضى مذهباً عقدياً يفسر كل شيء في الوجود، ويعطي تصوراً كاملاً للكون والإنسان، وقد ورثه العلم ليصبح وحده، في عصر الوضعية، القادر على القيام بهذه المهمة التفسيرية والتبشيرية معاً، وتقديم تصور بديل عن التصور الميثولوجي للكون والإنسان.

يقول إميل بوترو عن هذا الموقف العقائدي للعلم: «من المهم أن نقف عند التغير الذي حدث في العصر الحاضر في الموقف العلمي الصحيح، فالعلم إلى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دوغماتيا، واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائياً، وتطلع إلى بلوغ مثل هذا الكمال في البعض الآخر، وكان يهدف في كل فرع أن يتقدم في صورة نظام يستنبط تفسير الأشياء الجزئية من مبادئ كلية»[45]. ويقول كرين برنتن من مؤرخي الفكر الغربي المعاصر: «لا بد من الاعتراف بأنه كان هناك من المحدثين المغالين من كان يعتقد أن كل ما سبق حوالي 1700 كان سلسلة ضخمة من الأخطاء، كان تخبطا من الإنسان المرتبك في حجرة مظلمة»[46]. إن هذا التغير الجذري للموقف العلمي من أسلوب في البحث إلى دعوة إيديولوجية، جعل العلم في موقع المتهم، وهي تهمة لا تقل خطراً عن التهمة التي وجهها هو نفسه إلى العقائدية اللاهوتية. لقد كان العلم ينكر على الدين ادعاءه أنه هو وحده الذي يملك الحقيقة والقادر على تفسير كل شيء في الكون، وأنه ذو بعد واحد هو البعد الغيبي، وهي نفس التهم التي توجه اليوم إلى العلم الوضعي. فالعلم الوضعي يمارس نشاطاً ضد الموضوعية التي قام أساساً لتحقيقها:

---

(44) *Education et Sociologie*, P: 56.

(45) بوترو، إميل، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

(46) كرين، برينتن، **أفكار ورجال**، مرجع سابق، ص474.

فهو أولاً: يسير في نفس الطريق التي سار فيها الأسلوب اللاهوتي حينما أراد أن يستقل وحده بإدراك الحقيقة. وقد كان نجاحه المفاجئ مقابل ضعف منافسه الديني قد جعله يعتقد أنه وحده الذي يستحق القداسة، وأنه وحده منبع وعي الإنسان، وأن كل ما لا يعلمه العلم الوضعي وهم، وأن الحقيقة الواقعية لا وجود لها ما لم يدركها العلم الوضعي.

وهو ثانياً: في المجال الإنساني، على العكس من الأسلوب الديني اللاهوتي الذي كان يختزل الحقيقة في جانبها الميتافيزيقي وبعدها الغيبي وحده، يختزل هو الحقيقة الإنسانية في حدودها المادية الواقعية وحدها. ولقد كان عالم الاجتماع الإيطالي باريتو يؤكد باستمرار أن القضايا التي نحصل عليها عن طريق المنهج التجريبي المنطقي هي التي تعتبر قضايا علمية، وأن كل القضايا الأخرى وبالخصوص ذات النسق الأخلاقي والميتافيزيقي أو الديني ليست لها قيمة حقيقية.

لقد استقر في ذهن الباحث الوضعي أن يقف على جانب واحد من الموضوع المتعدد الأبعاد، فالباحث الوضعي مستلب فكرياً ومنهجياً كما كان الباحث اللاهوتي كذلك، فهو خاضع لتأثير العلمية والواقعية، ولذلك يسبق إلى تفكيره أن ما اكتشفه هو وحده الحقيقة، وتلك سمة طبعت أعمال ونتائج البحوث الاجتماعية، وأثرت في تشكيل موضوعاتها ومناهجها وأهدافها، حتى أصبح إنسان القرن العشرين ينظر إلى العلم على أنه منقذ البشرية[47].

(ب) اختزال الظواهر الإنسانية في جوانبها الحسية

ذكرت فيما سبق أن نموذج العلوم الطبيعية شكل السلطة المرجعية التي توجه البحوث الاجتماعية في كل جوانبها الحسية والمعنوية، ومنه يستقي الباحث الاجتماعي خلفيته الإيديولوجية ومنطلقاته المنهجية. والباحث الاجتماعي الوضعي المتشبع بهذه الخلفية العقائدية لا يفرق في دراسته للظواهر الاجتماعية بين الظواهر الحسية القابلة للملاحظة والإدراك المباشر، وبين الظواهر الدينية

(47) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique*, P: 301.

والأخلاقية والنفسية ذات الطبيعة المخالفة، ذلك أن وحدة المنهج التي سبق الحديث عنها تقتضي أن يمتد المنهج التجريبي إلى هذه المجالات ليتم في النهاية اختزال الجوانب الإنسانية في حدودها الحسية، وهنا أسوق بعض النماذج الصارخة لهذا الاختزال:

ـ اختزال الكينونة الإنسانية في جانبها الفيزيقي الحسي

إن النظرة الوضعية للإنسان تكمن في إدراك جانبه الفيزيقي وسلوكه الواقعي، وإذا كانت للإنسان حقيقة أخرى غير جانبه الفيزيقي وسلوكه الواقعي، كالعاطفة الدينية وغيرها من الأمور التي لا تخضع للقياس الكمي، فهي ليست نابعة من مصادر خارقة وفوق طبيعية، بل من حاجة الإنسان نفسه إلى مثل معينة. وقد لخص كونت نظرة الوضعية إلى الحياة الداخلية للإنسان في هذا النص الوجيز: «إن الوضعية تطرح بشكل منهجي كل ما هو خارق وفوق طبيعي، وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرد من تبريراته العقلية»[48].

إن الوضعية لا تعترف بأي شعور أو نظام خاص بالحياة الداخلية للإنسان إلا ما كان قابلاً للإدراك، محاولة بذلك إعطاء تفسير عقلي مقبول لسلوك الإنسان الداخلي والخارجي معاً. ونستطيع أن نعثر على نموذج من هذا الاختزال الذي تمارسه الوضعية على الجوانب الروحية عند فرويد. فهو يقول في كتابه «المحاضرات التمهيدية الجديدة في العلاج النفسي»: إن الظواهر الدينية تفهم من خلال نموذج الاضطرابات العصبية المألوفة تماماً، والتي تعتبر صدى لأحداث ماضية طواها النسيان، ترجع إلى التاريخ البدائي للعائلة الإنسانية[49].

---

(48) Pièrre Ducassé, *Méthode et Intuition chez Auguste Comte*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1939, P: 38.

(49) بدري، مالك. علماء النفس المسلمون في جحر الضب، مقال في مجلة **المسلم المعاصر**، العدد: 15، العام 1983، ص11.

ـ اختزال الظاهرة الدينية في جانبها الحسي

حينما تتعرض الوضعية لدراسة الظاهرة الدينية تعطيها دلالات حسية وتستبعد عنها كل العناصر الغيبية، مع أنها تشكل عنصراً جوهرياً من عناصر مكوناتها. إن الدين كظاهرة اجتماعية موجودة لا سبيل إلى إنكارها، ولكن لا سبيل إلى الاعتراف بدين خارج حدود المجتمع.

إن أوجست كونت يؤكد بأن «الدين في عصرنا يستطيع ويجب أن يكون من وحي وضعي، ولم يعد من الممكن أبداً أن يكون كما كان في الماضي، ما دام هذا الأخير يفترض طريقة في التفكير متجاوزة. إن الإنسان الذي يفكر تفكيراً علمياً لم يعد بإمكانه ـ حسب اعتقاد كونت ـ الإيمان بالوحي والتعليم المسيحي للكنيسة أو الألوهية وفق المفهوم التقليدي[50]. ولكن هذا ليس مدعاة لإنكار ظاهرة التدين، فهي موجودة ونحس بها، «والإنسان نفسه ـ في اعتقاد كونت ـ في حاجة إلى الدين لأنه في حاجة إلى شيء يتجاوزه يحبه، والمجتمعات في حاجة إلى دين لأنها في حاجة إلى سلطة روحية، والدين الذي يستجيب لهذه الحاجات الثابتة للإنسان ويسعى إلى تحقيق الحب والوحدة، سيكون دين الإنسانية نفسها»[51]. لقد انتهت الرغبة الجامحة للوضعية في مقاومة كل تفكير خارج دائرة الحس إلى حصر الظاهرة الدينية في المجال الواقعي الملموس، فليس هناك دين غير دين الإنسانية، والإنسانية هي الكائن الأعظم الذي يستحق العبادة حقاً.

وإذا كان مضمون كل دين يتلخص في معتقدين: الله والخلود، فإن الوضعية لا تعدم تفسيراً اجتماعياً واقعياً ومقبولاً لهذا المضمون. ففكرة الإنسانية تقوم مقام «الله»، تقمع الميولات الأنانية المتنافرة لتتجه إلى الائتلاف والاتحاد. وفكرة «الخلود» عند الوضعية تعني مشاركة أهل الحق والعدل أولئك الذين أحبوا هذه الحياة الإنسانية[52].

---

(50) *Les étapes de la pensée sociologique*, P: 122.

(51) المرجع السابق، ص 122.

(52) بوترو، إميل، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، مرجع سابق، ص49.

والوضعية حينما تقدم هذا التفسير الواقعي لمضمون الدين تعتقد أنها تقضي على ذلك التناقض الذي كان موجوداً بين الواقعي والخارق. فالوضعية تقوم على إيجاد الانسجام الداخلي لأفراد الإنسانية، وتضع حداً للسيادة الإلهية غير الضرورية في عصر الوضعية، كما تضع حداً لثورة العقل ضد القلب التي ميزت نزاع العقل النقدي في القرن التاسع عشر مع الفكر اللاهوتي[53].

هذا التأويل التعسفي ربما كان تعبيرا عن «مراهقة» علمية محكومة بمنطق رد الفعل. ومع ذلك، فقد كانت الوضعية تعتقد جازمة بأنها تقضي على التناقض بين الطبيعي والخارق، فكل طقوسها أصبحت مبنية على أسس حسية، وحتى كهنة هذا الدين لم يعودوا ـ كما كان الكهنة اللاهوتيون ـ منقطعين عن واقع الحياة، فعلماء الاجتماع هم كهنة الدين الجديد، وهم ملتزمون التزاماً صارماً بالابتعاد عن توجيه الشؤون الدنيوية حيث ستظل مقاليد هذه الأمور في أيدي رجال الصناعة وأصحاب البنوك، ولكنهم سيضطلعون بدلاً من ذلك بالإشراف على الحياة الفكرية والأخلاقية وتسيير الأمور في ظل النظام الجديد بصرامة[54].

هذه الدراسة الاجتماعية الاختزالية لظاهرة التدين في المجتمع، أهم سمة تميزها هي سمة الفلسفة والخيال الجامح، وهو ما لا يتفق مع روح الوضعية نفسها، تلك الروح التي تهدف إلى الدراسة العلمية. ولهذا نجد دوركايم وهو الذي عمل على تحويل القضايا الفلسفية إلى قضايا «علمية» يتصدى لدراسة الظاهرة الدينية، ولكن على نحو آخر مخالف. فهو لا يأخذ المنحى الفلسفي كما هو عند كونت الذي كان موضع انتقاده الشديد، ولكن على نحو أكثر حسية. لقد رفض دوركايم الانطلاق من كل فكرة مسبقة في دراسة الظاهرة الدينية، فالوضعية العلمية تقتضي تطبيق القواعد المنهجية الصارمة، ولذلك فهو لا يرى سبيلاً إلى الدراسة الموضوعية للظاهرة الدينية إلا بالتعرف إلى أشكالها الأولية وكيفية نشأتها عند الشعوب البدائية، وهي الدراسة التي سجلها في كتابه الضخم عن «الصور الأولية للحياة الدينية».

---

(53) *Les étapes de la pensée sociologique*, P: 890.

(54) شكري، علياء، **علم الاجتماع الفرنسي**. دار الكتاب للتوزيع، ط2/ 1979، ص10.

لقد اتجه دوركايم إلى العشائر الأسترالية باعتبارها شعوباً بدائية تمثل صورة المجتمع البدائي الذي لا يزال يحتفظ بالمظاهر الدينية الأولى، وقد اعتقد دوركايم أنه وجد الصورة الأولى للنظام الديني في عبادة الطوطم، وهو رمز تتخذه الجماعة أو العشيرة لنفسها، ولهذا فحينما تتجه العشيرة بالعبادة نحو الطوطم، فهي تتجه في الواقع عن طريقه إلى العشيرة نفسها، أي عبادة نفسها. فالمجتمع هو المعبود، والعاطفة الدينية مجرد صورة مجسدة للعاطفة الاجتماعية، أي مجرد صورة تأليه للجماعة[55]. لقد حاول دوركايم الاستدلال على صحة نظريته، ولسنا في حاجة إلى ذكر هذه الأدلة[56]، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن النظام التوتمي ليس نظاماً دينياً كما أكد ذلك عالم الاجتماع الديني روجي باستيد[57]. ولكن ذلك لم يمنع دوركايم من تشييد نظريته «العلمية» في دراسة الظاهرة الدينية، ولم يمنعه من أن يقرر أن الله هو المجتمع نفسه، وأن هذا المجتمع يتمتع بكل خصائص الألوهية. فهو الذي يجرنا إلى خارج أنفسنا ويلزمنا بالتوافق مع مصالح أخرى غير مصالحنا، وهو الذي علمنا كيف نسيطر على شهواتنا وغرائزنا، وأن نضع لها القوانين، وهو الذي علمنا أن نتضامن، وأن نمتنع وأن نضحي، وأن نخضع غاياتنا الخاصة لغايات أكثر سمواً[58]. ويبرز هنا أثر السلطة المرجعية والخلفية الإيديولوجية التي تنطلق منها الوضعية، تلك السلطة المرجعية التي ترفض الاعتراف بوجود خارج عن الإدراك، فقد كان الهدف الذي حدده دوركايم من دراسته للدين هو تأصيل حسية الاعتقاد دون الإقرار بالمضمون الفكري للديانات «التقليدية» التي أصبحت مدانة من قبل تقدم العقلانية العلمية[59].

---

(55) باستيد، روجي، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، ترجمة محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1951م، ص249.

(56) يمكن مراجعتها في كتاب عبد الرحيم، عبد المجيد، **تمهيد في علم الاجتماع**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ط: 1/ 1388 ـ 1968.

(57) باستيد، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، ص225، وانظر عبد الرحيم، **تمهيد في علم الاجتماع**، ص137.

(58) *Education et sociologie*. Durkheim P: 55- 56.

(59) *Les étapes de la pensée sociologique*, P: 348.

ـ اختزال الظاهرة الأخلاقية في بعدها الحسي

لقد كان «التفكير اللاهوتي» يعتقد أن هناك نموذجاً مثالياً يجب التطلع إليه مهما اختلفت الظروف الزمانية والمكانية، أما الوضعية فهي لا ترى وجوداً لهذا المثال خارج كل واقع اجتماعي معين، فبالنسبة لعلم الاجتماع لم يعد مطروحاً البحث عن أساس للأخلاق وتبرير الوقائع التي تفرضها علينا، لأن الأخلاق معطاة كظاهرة... ومن هنا فليست مهمة الأخلاق تكوين قواعد السلوك بشكل مجرد، بل الاكتفاء بملاحظة القواعد في ممارستها في مختلف المجتمعات، وهكذا لم تعد الأخلاق علماً معيارياً للخير ولكن علماً وضعياً للعادات الأخلاقية[60].

وقد أكد دوركايم هذه النزعة بإصرار: «فالعلم ـ حسب دوركايم ـ ينبغي له أن لا يبحث عن الغايات التي نسعى وراء تحقيقها، وهو لا يميز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير والشر في نظر العلم، وهو لا يتدخل في تحديد الغايات التي ينبغي تحقيقها ويجب أن نقلع عن تلك العادات التي ما زالت شديدة الانتشار، ونعني بها تلك العادات التي تدعونا إلى الحكم على النظم والتقاليد الاجتماعية، والحكم على العادات الخلقية، كما لو كانت حسنة أو قبيحة في ذاتها ولذاتها في جميع النماذج الاجتماعية دون تفرقة ما[61]. والسبب في هذا المنحى الجديد الذي سارت فيه الوضعية هو اعتقادها أن الأسلوب القديم الذي كان يتبع في دراسة الظاهرة الأخلاقية المتصلة بعادات الناس أسلوب عقيم لا يؤدي إلى الكشف عن خصائص هذه الأخلاق، وأن القضية الرئيسية التي شغلت المذاهب الأخلاقية النظرية هي اختيار نظام أفضل من غيره، وإصدار أحكام ذات قيمة خلقية، وليست تلك وظيفة العلم والبحث النظري الجدير بهذا الاسم. ومن هنا تأتي ضرورة تحديد مجال هذه الدراسة الجديرة بأن تحمل لقب العلم، ولن يكون هذا المجال سوى ما يوجد فعلاً

(60) J. picard et G.pascal, *Cours de philosophie - la logique et la morale*, Editions Bordas, 1964, Tome II, P: 196,.

(61) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص93 ـ 105 (بتصرف).

وواقعاً لا ما يوجد افتراضاً ومثالاً، لأن الأخلاق المثالية لا تتمتع بهذا الوجود الواقعي، بينما العلم كما يدل عليه اسمه ليست له وظيفة سوى معرفة ما يوجد فعلاً، وليس العلم إلا نتيجة لانكباب العقل على دراسة جزء أو مظهر من مظاهر الحقيقة الواقعية، وليس من الممكن أن يكون العلم إلا كذلك، فهو يتجه إلى الكشف عن القوانين التي تسيطر على الظواهر وينتهي إلى الكشف عنها[62].

هذا المبدأ هو الذي سعت الوضعية إلى تحقيقه في دراستها للظاهرة الأخلاقية، وجعلت من الأخلاق موضوعاً محسوساً يتمثل في مجموعة القواعد والأوامر والواجبات والنواهي التي يمكن ملاحظتها، وهي توجد على قدم المساواة مع بقية الظواهر الدينية واللغوية والقانونية[63]. وإذا كنا اليوم لا نعرف مما تتركب الظواهر الاقتصادية والتشريعية والدينية واللغوية إلا إذا بدأنا بحثنا بالمشاهدة والمقارنة، فليس هناك من الأسباب ما يحملنا على أن ننتهج طريقاً آخر فيما يختص بالظواهر الأخلاقية[64].

لقد تأكد للوضعية أنه لا سبيل إلى إدراك حقيقة الظواهر الأخلاقية خارج البنية الاجتماعية المراد دراستها. «فلا يمكن أن تأتينا المعرفة بالحقيقة الأخلاقية إلا عن طريق القواعد الخلقية التي تسود في بيئتنا، والتي تقع تحت حواسنا فيتردد صداها في تفكيرنا على هيئة بعض المعاني العامة، فإذا كنا نريد معرفة المعتقدات والأخلاق الشعبية في مجتمع ما فما علينا إلا أن نأخذ في دراسة الأمثال والحكم الشعبية التي تعبر عن هذه الأخلاق والمعتقدات»[65]. هذه خلاصة مركزة عن تطبيق الأسس المنهجية الوضعية في دراسة الظاهرة الأخلاقية، وهي دراسة تظل أسيرة للنموذج الطبيعي. وهذا التوجه نحو تمثل

---

(62) بريل، ليفي، **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، ترجمة محمود قاسم، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1953، ص62.

(63) المرجع السابق، ص167.

(64) دوركايم، **التربية الأخلاقية**، ترجمة: سيد محمد بدوي، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص24.

(65) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص59، 20، 91 (بتصرف).

النموذج الطبيعي ما فتئ ليفي بريل يؤكده ويؤصله: «إن الحقيقة الخلقية يجب أن تدمج منذ الآن فصاعداً في الطبيعة، ومعنى هذا أنه يجب إدراج الظواهر الخلقية بين الظواهر الاجتماعية، وأن تعتبر الظواهر الاجتماعية في جملتها موضوعاً لبحث علمي مثل الظواهر الطبيعية الأخرى، وأن تدرس بنفس الطريقة التي تدرس بها هذه الظواهر[66].

(ج) إحلال النسبية محل المطلق

لم تعد مناهج البحث مع الوضعية تبحث عن العلة الأولى لوجود الظواهر ولكن عن الأسباب المباشرة التي تنتج هذه الظواهر. فالبحث عن العلل الأولى للظواهر من سمات المنهج اللاهوتي الذي يؤمن بوجود حقائق مطلقة لا تتغير حسب الزمان والمكان، أما الوضعية فتعتقد أن الواقع الاجتماعي معقد وفي تغير وصيرورة دائمين، لذلك حصرت الوضعية مهمتها في الكشف عن هذه الحقائق النسبية، والروابط التي توجد بين الظواهر الملاحظة والقوانين التي تتحكم فيها، ولم يعد من الممكن أبداً أن نبحث عن الأسباب المطلقة أو جوهر الأشياء، فالمهمة الأساسية للوضعية - حسب تعبير دوركايم - هي أن يحل النسبي مكان المطلق في كل شيء[67]. وإذا اتبعنا هذه الطريقة العلمية فسندرك حقيقة أنه ليس هناك مثال عام تتعلق به الإنسانية قاطبة، والعكس هو الصحيح: «إن كل مجتمع يضع لنفسه مثالاً حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية، وهو مثال إلى حد ما ثابت لكل المواطنين، وإن كان يختلف إلى حد معين حسب الأوساط»[68].

إن هذه النتيجة التي تنتهي إليها الوضعية نتيجة منطقية، فما دام المجتمع مصدر إنشاء القواعد الخلقية، فليس من المنطقي أن تكون هذه القواعد متشابهة في كل المجتمعات ما دامت هذه الأخيرة تختلف زماناً ومكاناً. ولهذا كان المفكرون الوضعيون منطقيين مع أنفسهم حينما قرروا نسبية الأخلاق.

---

(66) بريل، ليفي، **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، مرجع سابق، ص18.

(67) Gaston Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, P: 58.

(68) Durkheim, *Education et Sociologie*, P: 50.

لقد كانت هذه الفكرة نتيجة منطقية للفرضيات التي تنطلق منها الوضعية، وهي تعني بكلمة أخلاق مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم تجاه بعضهم البعض، والتي يعترف بها الأفراد بصفة عامة في عصر معين وفي حضارة معينة[69]. والنتيجة المنطقية لذلك بالطبع هي نسبية الأخلاق. وقد كانت الوضعية منطقية مع نفسها أيضاً حينما رفضت المنطلقات الفلسفية في تحديد النموذج الأخلاقي المثالي، وهي بذلك تقف في وجه النزعات الذاتية تأكيداً للنزعة الموضوعية. إن النموذج الأخلاقي المثالي يختلف حسب كل فيلسوف تبعاً لاختلاف القيم التي يدين بها، وقد وجدت الوضعية نفسها أمام ركام من التناقضات التي حكمت عليها بأنها نزعات تأملية استبطانية ليس إلا، وأرجعت منبع الأخلاق إلى المجتمع نفسه، وتلك أكبر سقطة وقعت فيها الوضعية. إن رفض الوضعية للنظريات الأخلاقية الميتافيزيقية هو بالتأكيد أمر مقبول ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن المجتمع هو منبع الأخلاق وصانع المثل. إن إصرار الوضعية على إحلال النسبي محل المطلق وتحويل الثوابت إلى متغيرات كانت له انعكاساته الخطيرة على مستوى مناهج البحث، وعلى مستوى القيم والسلوك، وعلى مستوى التصور الفلسفي العام، وهو ما نسعى إلى توضيحه هنا.

ـ على مستوى مناهج البحث: الفصل بين العلم والأخلاق

انتهت الوضعية إلى ما أسمته بضرورة التزام الباحث بـ«الحياد الأخلاقي» فالعلم ليس من شأنه أن يصدر أحكاماً تقويمية ويرسم مثلاً اجتماعية معينة، وبعبارة دوركايم: إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره[70]. وقد كان الشعار الذي رفعه علماء الاجتماع أن العلم يعلمنا فقط كيف نحقق الأهداف ولكنه لا يزودنا بالأهداف التي ينبغي أن نحققها[71]. إن هذا المنحى الذي قام على أساس

---

(69) بريل، ليفي، **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، مرجع سابق، ص169.

(70) Emille Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, P: 141.

(71) أنكلز، ألكس، **مقدمة في علم الاجتماع**. ترجمة وتقديم: محمد الجوهري =

القطيعة بين العلم والأخلاق سيتحكم في مصير العقل الغربي وآلياته في التفكير، وستكون له نتائجه الوخيمة في إنتاج معرفة تقتل في الإنسان معناه الإنساني، وستعمل على تكريس الرذيلة وقتل معاني السمو الأخلاقي والوجداني بحجة الحياد العلمي الذي يكتفي بالوصف والتقرير لما هو كائن دون التعرض لما ينبغي أن يكون.

ـ على مستوى القيم والسلوك: تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد

لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شعار الحياد الأخلاقي قد وضع أساساً لتوكيد القيم السائدة والاعتراف بمشروعية العادات الاجتماعية كما هي في المجتمع بغض النظر عما تحمله من معاني خلقية مستحسنة أو مستهجنة. فالمجتمع أو الوسط الاجتماعي هو الذي يحدد سلوكنا وأخلاقنا، والعرف هو منبع مثلنا، وكل عادة أقرها المجتمع فهي مشروعة، ومهمة علماء الاجتماع هو تتبع التقاليد والأعراف الشعبية بالدراسة والتفسير، وليس لهم أن يرفضوها استناداً إلى مقاييسهم الشخصية. إن المقياس الموضوعي هو الوسط الاجتماعي الذي تنبع منه هذه الأخلاق، وحسب تعبير دوركايم نفسه: كل من يخرج عن العادة يتعرض لأن يكون خارجاً عن النظام الأخلاقي.

ـ على مستوى التصور الفلسفي العام: تعميق نزعة الشك

كانت المسيحية بالرغم من تهافت معتقداتها تقدم تصورا موحداً باعتبارها عقيدة وحيدة لا تجد ما ينافسها في تصوراتها للكون والإنسان، وكانت وحدة العقيدة سمة من سمات العصر الوسيط المسيحي. وعندما تراجع النظام الديني أمام الصدمات العنيفة، حلت محله مذاهب شتى زعزعت النظام الاجتماعي والفكري السائد، وشككت في كل القيم السائدة ولم يعد هناك نظام يقيني ثابت يمكن للإنسان أن يطمئن إليه[72].

= وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ط4/ 1980، مقدمة المترجم، ص12.

(72) برنتن، كرين، **أفكار ورجال**، مرجع سابق، ص239.

من جهتها كانت الوضعية تعمل جاهدة لتقديم نظام موحد يقضي على الانفصام الموجود في التفكير الوضعي بتعميم المنهج الوضعي واستئصال كل مظاهر النموذج الديني استئصالاً قاطعاً، ولكنها فشلت في مهمتها، لأن البديل الذي قدمته عمق نزعة الانفصام في الشخصية الغربية. إن الإنسان المسيحي لم يجد أمامه سوى أمرين: إما أن يرفض المسيحية ويحاول تكوين نظرة موحدة للكون بمعزل عن الدين، وإما أن يصبح شخصاً ممزقاً بين ما يؤمن به وما يعيشه واقعاً وفكراً. وقد كتب جوليان هكسلي محللاً هذا التمزق يقول: «إن مثلنا العليا تكون عرضة للهجوم لأنها غير موحدة بما يكفي حتى تكون لها قوة واقعية حقيقية وقوية. . . وطالما استمر انشقاقها إلى قسمين: بين الطبيعي والخارق، بين الله والبشر، بين المادة والروح فسوف تظل مدنيتنا الغربية تعاني من انفصام بكل ما تعنيه الكلمة، وسوف تفشل مثلنا العليا في تزويد القوة الفعالة للقيام بعمل هادف حقيقي»[73].

وهذا التمزق الذي عبر عنه جوليان هكسلي بين الطبيعي والخارق، هو حصيلة المنهج الوضعي الذي استطاع فعلاً أن يهدم التصورات الدينية دون أن يوطد بالمقابل البديل الوضعي الذي كان يحلم به، والرجل الغربي اليوم لا يأمل التحرر من هذا الانفصام والتمزق، وهو يعاني خيبة أمل عميقة تمزق كيانه، وقد عبر كرين برينتن عن خيبة الأمل هذه، ويرى أنها مرشحة للاستمرار. يقول في هذا السياق: «إن الاحتمال بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولاً في النظرة الكونية الغربية، وإننا سوف نستمر إجمالاً على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التي نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الألباب وتناقض متبادل، إن هذا الاحتمال قائم دائماً، واستمرار هذه الحالات العقلية القائمة ممكن بطبيعة الحال[74].

لقد كانت الوضعية تقدم آمالاً عريضة وتبشر بمجتمع فاضل، ولكن الواقع

---

(73) هكسلي، جوليان، **الدين بلا وحي**، ص8، نقلاً عن **المسلم المعاصر**، عدد: 17/ 1399 ـ 1979. م.م، صديقي، ص12.

(74) برنتن، **أفكار ورجال**، مرجع سابق، ص667.

أثبت هذه الحقيقة المرة التي حطمت آمال الوضعيين: فما كانت تحلم به الوضعية لم يكن فعلاً حتميات علمية يحققها العقل الإنساني في مسيرته التطورية من الحالة اللاهوتية إلى الحالة العلمية، إن ذلك لم يكن سوى ضرب من التفكير الميتافيزيقي المتلبس بلبوس العلمية.

(د) تبرير مشروعية النزعة الإلحادية

هناك من الغربيين أنفسهم من يقول إن الإلحاد والوثنية خاصيتان شكلتا المضمون الأساسي للفكر الغربي، ولم تكن المسيحية سوى طارئ عابر سرعان ما تجاوزه ليحافظ على أصله القديم. فإذا كانت النزعة الوضعية تعمل على إزاحة الأسلوب الديني وترسيخ المفاهيم المادية للكون والحياة فهي إنما تفعل ذلك لتزيح عنها أسلوباً غريباً عن مزاجها وروحها وتاريخها الثقافي والفكري والسياسي والاجتماعي.

إن كلا الحضارتين اليونانية والرومانية تشبعتا بالروح المادية والإيمان بالمحسوس والاضطرابات في العقيدة، وحتى الحياة الروحية صبغت بالصبغة المادية وتحولت إلى حركة عقلية وذهنية محضة. وكما يقول المؤلف الغربي «ليكي» صاحب كتاب «أخلاق أوروبا»: «إن المصريين كانوا يعظمون آلهتهم بالتضرع والبكاء، وكان اليونان يعظمون آلهتهم بالرقص والغناء، ولا نعلم ديناً من الأديان يزاحم دين اليونان وتقاليده في كثرة الأعياد والأفراح والألعاب»[75]. إن هذه الخاصية نفسها هي التي تميز الحياة الروحية في الغرب المعاصر، فقدماء اليونان لم تتسع عقولهم لتصور معبوداتهم إلا في شكل آلهة نحتوا لها تماثيل وبنوا لها هياكل ومعابد، وهو ما انتهت إليه الفلسفة الوضعية تحت شعار العلمية. ليس هناك إله خارج حدود المجتمع، وليس هناك دين خارج حدود الإنسانية، وليست هناك قيم أخلاقية ومثل عليا غير التي تنبع من الواقع الاجتماعي.

---

(75) نقلاً عن الندوي، أبو الحسن، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط9/ 1387، ص156.

إن النظرة المادية إلى الكون والإنسان هي سمة الفكر الغربي، وهي السمة التي ستعمل الوضعية على ترسيخها بطريق علمية للوصول إلى مشروعية التصورات المادية للعالم. والإنسان الغربي الذي تشبع بهذه المنطلقات الفكرية يجب أن يبحث عن كل شيء في محيطه المادي: قيمه وأخلاقه التي يدين بها. إن الإنسان مقيد وملتزم بقواعد أخلاقية، ولكن صانع القيد هو وجوده المادي نفسه، فبيئته الاجتماعية هي التي تفرض نموذجاً مثالياً معيناً، وهي التي تفرض الالتزام بأوامره. يقول دوركايم: «ليس هناك كائن تتوافر فيه الشروط الضرورية لتكوين السلطة أكثر من الكائن الجمعي، فالمجتمع يطغى على الفرد إلى حد هائل . . . وإذا كان المجتمع هو الذي شرع القواعد الأخلاقية فلا بد أن يكون هو أيضاً الذي أضفى عليها السلطة التي نعزوها إليها والتي نحاول تفسير مصدرها» . . .[76].

إن هذا الأسلوب انتهجته الوضعية لتثبيت القيم الإلحادية كي تحل محل القيم الدينية وتحقيق علمنة القيم الأخلاقية التي يدين بها الناس في حياتهم. وقد أدركت المدرسة الوضعية أهمية القيم الأخلاقية التي يدين بها الناس في كل جزئيات حياتهم، ومن ثم عملت على ضرورة التوجيه العلماني للأخلاق والقيم، واعتبرت ذلك ـ كما عبر عنه دوركايم ـ مشكلة العصر بالنسبة للمجتمعات المعاصرة، فكان عليه أن يعطي جواباً مقنعاً عن هذه التساؤلات ليقدم لها حلولاً بديلة عن التوجيه الديني: أين تكمن علمنة الأخلاق أو السلوك؟ ما هي أسبابها؟ من أين تنشأ المقاومة التي تثيرها؟ ما هي الصعوبات التي ينبغي أن تتغلب عليها التربية الأخلاقية حينما تنفصل عن التربية الأخلاقية الدينية؟[77].

تلك هي مجموعة الأسئلة التي تعبر عن مشروع دوركايم في علمنة المجتمع، وليس هناك وسيلة أنجع من علمنة الأخلاق لتمهد الطريق لعودة الإلحاد. وتكريساً لهذا التوجه اللاديني أكد دوركايم أن ربط الأخلاق بالدين سمة من سمات الشعوب المتخلفة ما دامت أكثر الواجبات في هذه الأخلاق

---

(76) دوركايم، **التربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص86 ـ 88.

(77) *Education et sociologie*, Voir: l’introduction de Paul Faucounet, P: 22.

الدينية وأهمها ليست تلك التي تنظم علاقة الإنسان بغيره ممن حوله ولكنها واجبات نحو الآلهة، وليست أهم التزاماته أن يحترم جاره ويساعده، بل تنحصر في القيام بالشعائر والوفاء بحق الآلهة والتضحية بالنفس في سبيل مجدها.

من جهة أخرى رأى دوركايم أن ارتباط الأخلاق بالدين أخذ ينحل بمضي الزمن، وحسب رأيه، إذا كنا نطالب اليوم بالفصل بينهما، فإننا نفعل ذلك مسايرة لمجرى التاريخ. ذلك أن المجتمعات كلما ارتقى نظامها الأخلاقي والفكري وتعقد، كلما ازداد شعورها بالحاجة لتزويد نشاطها المتزايد بغذاء جديد، ومجتمعنا لا يستطيع أن يقنع بما انتقل إليه من تراث خلقي ثابت، فيجب على المدرس أن يعد التلاميذ لهذه الفتوحات، وليحذر أن يلقنهم الإنجيل الأخلاقي على أنه لم يغادر شيئاً إلا أحصاه[78].

إن دعوة دوركايم إلى فصل الأخلاق عن الدين لا يعني تجريدها من طابعها التقديسي ولكنه يهدف إلى الاستعاضة عنه بتقديس آخر يكتسب مصداقيته من واقعه المجتمعي. يقول دوركايم: «لا يكفي أن نحذف بل يجب أن نبدل»[79]. فعنصر التقديس ضروري للأخلاق لأنه يضمن لها سلطانها على النفوس، وإذا كان أثر السلطة الأخلاقية في اعتقاد الناس راجعة إلى الإرادة الإلهية التي تفوقهم، فإن استبعاد الإرادة الإلهية سيحل محلها إرادة الكائن الجمعي الذي يتميز بـ«نفس القوة». وإذا كان الدين لا يصور الوجود الإلهي على أنه مشرع النظام الأخلاقي فحسب، بل أيضاً المثل الأعلى الذي يحاول تحقيقه، فإن علم الاجتماع بالمقابل، لا يصور الكائن الجمعي على أنه مشرع النظام الأخلاقي وحاميه فحسب، بل هو أيضاً المثل الأعلى للإنسان. وإذا كانت تلك هي نظرته في تحديد العلاقة بين الله والإنسان، فإن علم الاجتماع يطرح هذه العلاقة نفسها بين الفرد والمجتمع حيث تتعلق الإرادة البشرية هنا بغاية فوق الفردية، وترتبط بمصدر أعلى تنبع منه. وإذا كان الدين يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الله، ويظل الله بيننا متمثلاً فيهم،

---

(78) دوركايم، **التربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص8، 9، 15.

(79) المرجع السابق، ص12.

فإن علم الاجتماع يلهمنا بمشاعر نحو أولئك الذين يسيرون معنا نحو تحقيق فكرة الكائن الجمعي، ويظل بيننا متمثلاً فيهم. وكما يرى المؤمن في الجزء الرفيع من ضميره قبساً وشعاعاً من النور الإلهي، كذلك نرى نحن فينا قبساً وشعاعاً من المجتمع، إن التطابق بين النظريتين كامل إلى حد يجعله هو وحده أبلغ دليل على ذلك الغرض الذي طالما أشرنا إليه هنا، أعني به أن الألوهية هي التعبير الرمزي عن روح الجماعة[80].

لقد عمل دوركايم على استبدال المفاهيم الإلحادية بالمفاهيم الدينية، وذلك كما عبر هو نفسه «بطريق مشروع» حتى يتقبلها الجمهور على أساس أنها مسلمات علمية. فقد جعل علم الاجتماع في خدمة دعوته الإلحادية، وقدم الكثير من البحوث والدراسات في هذا المجال، واعتقد أنه نجح في إعطاء «تبرير علمي» مقبول لدعوته. يقول في كتابه «التربية الأخلاقية»: «وفي وسعنا الآن أن نتأكد مما إذا كانت نتائج التحليل الذي قمنا به تتفق مع البرنامج الذي رسمناه، فقد كنا نحاول أن نهتدي إلى الصورة العقلية لتلك المعتقدات الأخلاقية التي لم يعبر عنها أحد حتى الآن إلا على صورة دينية... وقد تبين كيف أننا نحونا في التعبير عن تلك الحقائق الأخلاقية بعبارات عقلية، واكتفينا من أجل ذلك بأن نستبدل بفكرة كائن يسمو عن التجربة فكرة تجريبية، هي فكرة ذلك الكائن الذي يمكن مشاهدته مباشرة وأعني به المجتمع[81].

تلك هي مهمة علم الاجتماع: الوصول بطريقة علمية إلى مشروعية التصورات المادية للعالم والإنسان والقيم. ولكن المشروع الذي قدمه دوركايم لم يَمضِ دون أن يحدث رد فعل قوي من قبل علماء الاجتماع الكاثوليكيين والمحافظين، ومنهم جون إيزلي الذي ذهب إلى أن تأثر علم الاجتماع الذي يدرس في المائتي معهد للمعلمين في فرنسا بآراء ونظريات دوركايم يمثل أعظم الأخطار القومية التي شهدتها البلاد منذ زمن بعيد[82].

---

(80) دوركايم، **التربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص101.

(81) المرجع السابق، ص100 ـ 101.

(82) نقلاً عن: شكري، علياء، **علم الاجتماع الفرنسي المعاصر**. دار الكتاب للتوزيع، ط20/ 1979. ص36.

ويهمنا بعد هذا كله تلك الدعوة التي أطلقها دوركايم بشأن الحياد العلمي لعلم الاجتماع، وذلك التأكيد الصارخ على أن علم الاجتماع لا يهتم بخلق المثال وتحديد الغايات بقدر اهتمامه بما هو كائن فعلاً في الواقع. ونريد أن نتساءل هنا عما إذا كان دوركايم وجماعة الوضعيين من حوله، وهو يقدم مشروعاً علمياً متكاملاً نظرياً وتطبيقياً لقيام مجتمع علماني ينسلخ عن كل القيم الدينية، نريد أن نتساءل: هل كان في ذلك رجل علم محايداً وعالم اجتماع محايداً، أم «مصلحاً» اجتماعياً مشبعاً بالقيم اللادينية، يحدد الأهداف، ويرسم الغايات، ويعمل على تثبيت قيم بعينها، ونموذج اجتماعي بعينه، هو المجتمع الوضعي مقابل النموذج اللاهوتي المسيحي؟

ويهمنا أيضاً تلك الدعوة العريضة التي أطلقها دوركايم ومعاونوه بشأن محاربة النزعة المعيارية ورفض الأحكام التقويمية المنافية للعلم في مجال الدراسات السوسيولوجية، فهل كان دوركايم في موقفه من النزعة المعيارية صادقاً أم أنه كان يهدف إلى تقويض معيارية بعينها هي المعيارية التي تقوم على الأسس الدينية لصالح معيارية أخرى تقف على الطرف المناقض. إن أحداً من علماء الاجتماع لا يمكنه أن ينكر النزعة المعيارية في التراث الاجتماعي الوضعي، ولم يكن هذا التراث في جزء مهم منه سوى أحكام تقويمية موغلة في التقويم تستهجن مثلاً بعينها وتستحسن بالمقابل مثلاً أخرى.

الفصل الثاني

نقد المنهج الوضعي في دراسة الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع

مقدمة

يتضح مما سبق أن الوضعية ركزت جهودها في استئصال كل تفكير ميتافيزيقي، وحددت أسساً منهجية اعتبرتها كافية لتحقيق أهدافها، وحاولت استبعاد كل مضمون غيبي للظواهر الاجتماعية التي اختزلتها في جانبها المادي الواقعي، وكانت النتيجة أن أعلنت الوضعية عن موت الميتافيزيقا وإفلاس أسسها والدخول بدون رجعة في عصر الوضعية.

وهذا الحكم الذي أصدرته الوضعية هو في حقيقة الأمر نابع من داخل الوضعية نفسها، فهو يعبر عما اعتقدت أنها فعلته. ولكننا نريد أن ننظر إلى هذه القضية من خارج النظرة الوضعية، أي كما هي في حقيقتها لا كما تريدها أن تكون، وهذه النظرة الخارجية قادرة على البرهنة على تهافت حكم الوضعية بشأن إعلانها عن إفلاس الميتافيزيقا وتحررها الكامل من كل تفكير من هذا النوع.

وسيثبت تحليل النتائج التي انتهت إليها الوضعية أنها ظلت غارقة في تأملات ميتافيزيقية لا تقل حجماً عن تأملات الفكر اللاهوتي الذي حاربته. وهذه النتائج تجعلنا نقتنع بأن الوضعية لا تصلح أن تكون منهجاً علمياً يستوعب كل أشكال التفاعلات الاجتماعية، وأنها ظلت ولا تزال تمارس نشاطاً عدائياً ضد العلم والتفكير العلمي، وانتهت إلى تشويه الكثير من الحقائق الاجتماعية التي تتجاوز المقاييس التي حددتها لضبطها.

وهذا النقص المنهجي الذي أدى إلى هذا التشويه لم يكن نتيجة خطأ في التحليل أو نقص في المعلومات، بقدر ما هو تعبيرعن أزمة في الأسس المنهجية التي تنطلق منها، تلك الأسس التي لا تستوعب إلا نوعاً من الظواهر هي تلك التي تكون قابلة للإدراك الحسي، في حين أن الإنسان من حيث هو مجموع تفاعلات نفسية وبيولوجية وقيمية وعلائقية متشابكة لا يمكن اختزاله أبداً في جانبه السلوكي الحسي فقط، ومن ثم الدخول في تفسيرات تعسفية لإخضاع الأبعاد الأخرى لنفس المقاييس المادية.

إن الوضعية لا يمكنها أن تتجاوز هذه الأزمة، وكل محاولة من هذا النوع سوف تضعها أمام الخيار الصعب؛ إما أن تغير أسسها المنهجية وتدخل في اعتباراتها أسساً جديدة غير تلك التي أعدتها لضبط الظواهر ذات الطبيعة المادية لتستوعب الظواهر الاجتماعية ذات الأبعاد والجوانب المتعددة وهو ما يعود عليها بنفي وتقويض أسسها، وإما أن تكتفي بمعالجة نوع خاص من الظواهر يقتصر على تلك التي لها طبيعة مادية قابلة للإدراك الحسي، وهو ما لا تقبله الوضعية لإيمانها بوحدة منهجها وشموليته. إن رفض هذا الخيار يفرض عليها أن تظل بالضرورة خارج الموضوعية التي قامت أساساً لتحقيقها، ويجعلها تدخل عالماً مجهولاً لديها لا تملك أدوات تحليله، وهو ما سيجرها إلى تخبطات وتأملات شخصية لا تتمتع بحد أدنى من العلمية.

إن هذا التحفظ عن المنهج الوضعي المتبع في دراسة مجموع الظواهر التي يهتم علم الاجتماع بتتبعها بالدراسة والوصف والتفسير يدفعنا إلى أن نميز بين نوعين من الموضوعات التي يتناولها علم الاجتماع، وهذا التمييز ضروري لأنه سيعين الحدود التي ينبغي أن تقف عندها الدراسات السوسيولوجية إذا أرادت أن تضمن لنفسها قدراً كبيراً من الموضوعية العلمية. وقد ميز الدارسون بين هذين النوعين من الموضوعات في علم الاجتماع، وهما على درجة كبيرة من الاختلاف:

الأول منهما يتعلق بالحوادث الاجتماعية القابلة للدراسة الوضعية والمشاهدة الحسية، وهي دراسة تتعلق بميادين التنظيم والإدارة والكفاية والإنتاجية والروح المعنوية والتدريب المهني والعلاقات الصناعية والتنظيم

العسكري...»[1]. وهذا النوع من الموضوعات هي حوادث اجتماعية تقع تحت سمعنا وبصرنا ويمكن مشاهدتها، وهو الذي يمكن أن يكون علمياً إلى حد كبير، وإن كانت درجة هذا العملية لا تبلغ ما تبلغه البحوث في الحوادث الطبيعية لتعقد الحوادث الاجتماعية، واستحالة إخضاعها لما تخضع له الحوادث الطبيعية من طرائق ومناهج وتجارب[2].

والثاني منها يتعلق بأمور لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي الدقيق كما هو الحال في النوع الأول لاختلاف موضوعها كالبحث في أصل اللغات ونشأة الأديان وطبيعة الأخلاق ونشأة مختلف النظم الاجتماعية كالأسرة والزواج والشرائع...

يقول الدكتور محمد المبارك رحمه الله: «وهذا القسم من البحث الاجتماعي كثرت فيه النظريات وتعددت واختلفت، ولا سبيل إلى إلزامنا بإحدى هذه النظريات، فليست هي من الحقائق العلمية التي لا يختلف فيها اثنان، بل يمكن اعتبارها من قبيل ميتافيزيقا علم الاجتماع، أي من قبيل القسم الغيبي الذي يكون اقتحامه عن طريق التخمين والظن، وهو يقابل مثيله في علم الطبيعة حينما يسأل الكيميائي والفيزيائي نفسه عن أصل المادة ونشوئها وخلقها... وهذا خارج عن دائرة اختصاصه، وليس لبحثه فيها قيمة عملية كبحثه في تركيب المادة وقوانينها وتفاعلها، بل إن البحث في هذه الأصول الاجتماعية النظرية أصبحت أكثر تعقيداً، وهذه البحوث في العلوم الطبيعية تدخل فيما يسمى بفلسفة العلوم لا في العلوم نفسها من حيث الاختصاص، ومثيلاتها في علم الاجتماع أحرى أن يسمى بفلسفة علم الاجتماع، فلا تكون له القيمة العلمية التي تدعيها»[3].

ومما يدخل في هذا القسم أيضاً تلك البحوث التي تكون لها علاقة وطيدة

---

(1) محمد، محمد علي، **علم الاجتماع والمنهج العلمي، دراسة في طرائق البحث وأساليبه**؛ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط3/ 1983، ص851.

(2) المبارك، محمد، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد 12، سنة 1397/ 1988، ص24.

(3) المرجع السابق، ص25.

بفلسفة التاريخ والتي تتعلق بتنبؤات علماء الاجتماع سواء تعلق هذا التنبؤ بماضي الإنسانية والكشف عن المراحل التي قطعتها اعتماداً على الشواهد الأنثروبولوجية والتاريخية والإيثنوغرافية... أم تعلق بمستقبل المجتمع البشري اعتماداً على دراسة التطور التاريخي للمجتمع الإنساني من جهة، ومعطيات الحاضر من جهة أخرى. هذه فكرة مجملة حول الموضوع، وتوضيحها يقتضي تركيز الحديث حول النقط الثلاثة الآتية:

1 ـ نقد المنحى الواقعي في دراسة الظواهر الاجتماعية غير الحسية.

2 ـ نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع في دراسة الشعوب البدائية ونشأة النظم.

3 ـ نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع في تفسير تطور المجتمعات البشرية.

المبحث الأول
نقد المنحى الواقعي في دراسة الظواهر الاجتماعية غير الحسية

تعرض هذا المنحى الواقعي الذي سلكته الوضعية في دراسة الظواهر الدينية والخلقية إلى انتقادات شديدة ربما وصلت حد الاستهجان والسخرية، وهو أمر يعبر عن مدى التشويه الذي مارسته الوضعية على هذه الحقائق التي لا يمكن للمنهج الوضعي الحسي أن يستوعبها. يقول كارل مانهايم: «إن الفلسفة الوضعية ألزمت نفسها بأحكام ميتافيزيقية وأنطولوجية بالرغم من ادعائها بأنها تقف موقفاً معارضاً ضد التحيزات والمزاعم الميتافيزيقية. ولعل إيمانها بالتقدم وواقعيتها الساذجة في حالات خاصة أمثلة على تلك الأحكام الأنطولوجية»[4].

ولعل أكبر سقطة علمية وقعت فيها الوضعية تكمن في إيمانها بقانون التقدم وواقعيتها الساذجة وهي التي يهمنا الحديث عنها في هذا المبحث.

إن هذه الواقعية ساذجة لأنها تغفل حقيقة الإنسان وطبيعته كما هي في الواقع، إنها تنظر إلى الإنسان كما تريد أن تراه، وليس كما هو في الواقع.

---

(4) مانهايم، كارل، **الإيديولوجيا والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة: عبد الجليل الطاهر، بغداد: مطبعة الرشاد، 1968، ص170.

فالمقياس الذي تقاس به الأشياء هنا هو مقياس ذاتي وليس مقياساً موضوعياً، وقد كانت النزعة الذاتية أصلاً لكل تفكير ميتافيزيقي.

إن الوضعية لا تنكر القيم الروحية والمعنوية والدينية، ولكنها لا ترى لهذه القيم وجوداً خارج المجتمع الإنساني نفسه. إن العقل الوضعي لا يتصور وجود إله غير الإله الذي يظهر في صورة الإنسانية. وهذا من المتناقضات التي تقع فيها الوضعية، إذ الوجود الروحي لا يمكن أبداً اختزاله في بعده المادي المفارق له، ولا يثبت له وجوده إلا خارج هذا الوجود المحسوس. إن الدافع إلى هذا الاختزال هو تأكيد الوضعية لنزعتها الواقعية والحسية المفرطة، وهي بهذه الممارسة لا تريد أن تدرك حقائق الوجود على ما هي عليه في حقيقتها، ومن ثم تتجاوز حدود العلم إلى الاعتقاد في العلم، ويتحول العلم معها إلى فلسفة، ومن ثم تدخل في المجال الميتافيزيقي، وليس هذا الجانب سوى الطرف المقابل للحقيقة والواقع. تلك هي نتيجة الواقعية الساذجة التي انتهت إليها الوضعية، لقد انتهت إلى معتقد لا يختلف كثيراً عن المعتقد اللاهوتي، بل تتبنى كل خصائصه وأفكاره ومثله، ولم يشفع للوضعية بعد ذلك تعلقها بالعقائدية العلمية في مقابل العقائدية الدينية ما دامت النتيجة واحدة في النهاية.

يقول جاستون بوتول عن هذا المعتقد الوضعي الجديد: «لقد اعتنى كونت في آخر حياته وبشكل دقيق بوصف شعائر دين الإنسانية، وكان يهدف إلى تأسيس نوع من الدين بتقديس الإنسانية المعتبرة بمثابة الكائن الأعظم، وقد أجهد نفسه ليجمع في هذه الديانة كل الشعائر الموجودة ويجعل لها هيئة كهنوتية وسلطة عليا دينية وعلمية وسياسية في نفس الوقت، يكون من مهامها أن تدير مصير الإنسانية»[5].

وفي نفس السياق يقول إميل برهيي: «إن كونت يتظاهر بالاحتفاظ بكل ما خلق القوة الموحدة والمنظمة للكاثوليكية، بل ومضاعفته بفضل موضوعية مفهوم الإنسانية. فديانته تهتم بإعادة خلق كل أشكال الديانة الكاثوليكية، حتى

(5) Gaston Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, P: 60.

الطقوس والقرابين المقدسة، وحتى التقويم نفسه، مع استبدال الإنسانية أو الكائن الأعظم بالله، والرجال العظماء بالقديسين، وقد أسس سلطة روحية أو كهنوتية تكون وظيفتها تعليم العقيدة»[(6)].

لقد اعتقد كونت أن الديانة الواقعية هي التي تلائم عقلية الناس في عصر العلم، فهي ستقوم مقام الديانة التقليدية التي تتطلب قبول اعتقادات لاهوتية غير مبرهنة تجريبيا. ولكن ثمة مشاكل تعترض واقعية كونت، فإذا كان يهدف من وراء هذا التفسير للدين إلى إبعاد كل المضامين الميتافيزيقية للدين وحصره في شيء ملموس وواقعي متحرك داخل الزمان والمكان، فإن هذه الواقعية نفسها سرعان ما تنقلب ضداً على التفكير الوضعي لتذهب به بعيداً في متاهات ميتافيزيقية غيبية. لقد أصبح الدين مشخصاً، وأصبحت الإنسانية الوعاء الوحيد القادر على احتضان هذا المعنى وتجسيده، ولكن هذا لا يمنع العقل العلمي من التساؤل حول طبيعة هذه الإنسانية/الديانة المشخصة. وفي تقدير بعض النقاد أن الإنسانية كفكرة مجردة لا توجد إلا في عقل الفيلسوف الميتافيزيقي البعيد عن الواقع، ولقد حمل كونت على الميتافيزيقيا، ولكن ذلك لم يمنعه من استخدام الميتافيزيقيا التي تغلب على فلسفته إلى حد كبير»[(7)].

إن هذا المنحى الخيالي الذي سار فيه كونت جلب عليه نقداً عنيفاً من قبل الوضعيين أنفسهم وجعله موضع سخرية نقاده. لقد عمل على هدم التصورات اللاهوتية ذات الطابع المطلق لتحل محلها الحقائق النسبية، ولكن اعتقاده في وجود حقيقة عليا تتوقف عليها الحقائق الأخرى لم يكن سوى اعتقاد في هذا المطلق على النمط اللاهوتي الذي حاربه، ففكرة الإنسانية المطلقة تحل محل الفكرة القديمة وتؤدي وظيفتها الدينية.

لقد انتقد باريتو عالم الاجتماع الإيطالي هذا المنهج الميتافيزيقي الذي سار فيه كونت ومن نحا نحوه، واعتبر أنه «لا يخضع لشروط المنهج المنطقي التجريبي، واعتبر فلسفته فلسفة أخلاقية في غايتها وعقائدية في طابعها، وغير

---

(6) Emille Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, 2ème partie, PP: 890- 891.

(7) الخشاب، مصطفى، **أوجست كونت**، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1950، ص85.

منطقية تجريبية في صياغتها، تضرب جذورها في الروح اللاهوتية[8]، وهي نفس التهمة التي وجهها إليه أتباعه أمثال دوركايم وليفي بريل وعالم الاجتماع الفرنسي ليتري، وقد اتهموه بالاضطراب في التفكير والتناقض وخيانة المبادئ الوضعية»[9].

إن كونت كمفكر وضعي كان يهدف إلى استئصال الفكر الديني الميتافيزيقي ودخل معه في حوار هدام، وأراد أن يقدم البديل الذي يبقي على العاطفة الدينية مع إلغاء مضمونها اللاهوتي، ولكن ذلك لم يشفع له عند أتباعه ونقاده الذين رأوا في تفكيره الديني انتكاسا للوضعية وعودة إلى أحضان الميتافيزيقيا من جديد. ولكن، أليست هذه الانتقادات دليل على قوة المذهب وتماسكه؟ وبعبارة أخرى هل كانت هذه الأخطاء تلزم فيلسوف الوضعية كشخص بعيداً عن التطورات التي سوف تطال المذهب ككل؟

إن النهاية التي أفضت إليها الوضعية تؤكد أن المسألة لم تكن مسألة متصلة بطبيعة المرحلة التي وجدت فيها الوضعية مع كونت حيث لا تزال تناضل من أجل التخلص من بقايا الفكر الميتافيزيقي، وتسعى جاهدة إلى التخلص نهائياً من تأثيرات الموروث القديم، فهذا النوع من التفكير سيستمر مع أقطاب الوضعية فيما بعد.

لقد اشتهر دوركايم من بين علماء الاجتماع بتأصيله لقواعد منهجية تثبت لعلم الاجتماع استقلاليته وعلميته، وقد اعترف له بذلك كبار علماء الاجتماع في عصره من بعده. إن واحداً من أعظم علماء الاجتماع الفرنسيين، جورج جرفتش، يقول عن دوركايم إنه يحتل مكانة خاصة بين علماء الاجتماع نظراً لاتجاهه العلمي وأهميته وتأثيره على توجيه علم الاجتماع في فرنسا وخارج فرنسا على السواء، وإن مجهوده يعتبر لحد الآن المجهود الذي حقق نجاحاً

---

(8) محمد، محمد علي، **تاريخ علم الاجتماع: الرواد والاتجاهات المعاصرة**، مرجع سابق، ص244.

(9) بريل، ليفي، **فلسفة أوجست كونت**، مرجع سابق، ص12، 326. وانظر، **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية** للمؤلف نفسه، ص350، وكذلك تيماشيف، نيقولا، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف، سنة 1970، ص45.

أكثر نحو الربط بين النظرية الاجتماعية والبحث الامبريقي[10].

ورغم شهادة جرفتش، وشهادة الكثيرين بعلمية دوركايم، فإن الفقرات المقبلة ستكشف أنه لم يكن أقل ميتافيزيقية من أستاذه كونت، ولم تكن القواعد المنهجية التي استخلصها من تجاربه وبحوثه لتقف حائلاً دون ارتمائه في أحضان الميتافيزيقيا، وهذا أوضح دليل نقدمه على أن المجال الإنساني لا يمكن أن تستقل به أدوات المنهج الوضعي وحدها فهي أقل من أن تدرك الحقيقة في كل أبعادها.

إن دوركايم يلتقي مع أستاذه في نفس التصورات والمنطلقات كما تدل على ذلك كتاباته. يقول في كتابه عن التربية الأخلاقية: «إن الشخصية الإنسانية هي الشيء الخليق بالتقديس وإن لها حق التبجيل الذي كان المؤمنون في كل الأديان يكنونه لإلههم، لقد عبرنا نحن أنفسنا عن هذه البديهية حين جعلنا من فكرة الإنسانية غاية وأصلاً للوطن»[11].

ولست هنا في حاجة إلى التذكير بأن أهم قاعدة من قواعده المنهجية تنص على عدم قبول أية فكرة مسبقة ما لم تخضع للتجربة، فهل كانت فكرة الإنسانية نتيجة علمية أثبتتها التجارب المخبرية أم أنها مجرد فكرة ميتافيزيقية نسجها خيال الباحث؟ لا حاجة إلى إعادة هذا الموضوع الذي سبق الحديث عنه، ونريد فقط أن نرجع خطوات إلى الوراء قبل دوركايم حينما كانت الفلسفة الميتافيزيقية تفرض سيادتها مع كانط لنضع مقارنة بسيطة بين فكرة «الله» كمسلمة عند كانط، وفكرة ألوهية المجتمع كبديهية عند دوركايم. فإذا كان كانط قد وضع فكرة الله كمسلمة خلقية وافترضها كفرض أولي قبلي بدونه لا تتحقق معقولية الأفعال الخلقية، فإن دوركايم يفترض المجتمع ويسلم به كمسلمة لا تتحقق بدونه فكرة الواجب، ولولاها لما قامت الحياة الأخلاقية برمتها[12].

---

(10) Georges Gurvithc, *Traité de sociologie*, Tome I, P: 47.

(11) دوركايم، **التربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص104.

(12) إسماعيل، قباري محمد، **قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع**، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2/ 1978، ص104.

نحن هنا بإزاء مقولة تكرر نفسها بغض النظر عن الألفاظ المستخدمة حيث تحل ألوهية المجتمع محل ألوهية الله. فكلاهما مسلمات قبلية لم تخضعا للاختبار. ولسنا بعد هذا في حاجة إلى التذكير بأنه لم يكن أفضل من خصومه الميتافيزيقيين الذين جردهم من كل تفكير علمي وهو الحكم الذي ينطبق عليه في جوانب من فكره. وبسبب هذا المنحى الفكري، فإن النقد الذي سيوجهه علماء الاجتماع لدوركايم سيكون أعنف مما وجه إلى أستاذه كونت، كما سيتضح من خلال عرض أقوال بعض النقاد.

ينطلق هنري دولاكروى في انتقاده من فكرة دوركايم حول اعتبار المجتمع منبع كل القيم ومحل كل تقديس، وهذه الفكرة كما يقول دولاكروى ترتد حجتها على دوركايم، فالمجتمع أمر واقعي، ولا يمكن أن يكون هذا المجتمع الواقعي بأطره ونظمه موضع الإيمان، بل موضع الإيمان هو هذا المجتمع الذي يتصوره الفرد نفسه[13].

وهذا النقد يضع فكرة دوركايم في موضعها الصحيح، فإذا كان القصد من تأليهه للمجتمع هو إعطاء صورة واقعية عن مفهوم الألوهية والبحث عنها داخل الحدود المادية، فإن هذه الواقعية سرعان ما تنفلت منه كما انفلتت من أستاذه من قبل، فدوركايم لا يقصد بتأليه المجتمع مجموعة النظم والمؤسسات والأفراد، فالمجتمع المعبود مفهوم كلي مجرد، وهو بهذا الاعتبار مفهوم ذهني ليس له وجود واقعي حسي مادام شيئاً آخر غير أعيانه.

والنقد الذي وجهه ريمون آرون لا يخرج عن هذا الإطار، وهو ينطلق من نص لدوركايم يقول فيه: «لا تبتدئ الأخلاق إلا حينما تبدأ اللامبالاة والإخلاص، ولكن اللامبالاة ليس لها معنى إلا إذا كان الموضوع الذي نخضع له له قيمة أكثر منا نحن الأفراد، في حين أنني في عالم التجربة لا أعرف إلا موضوعاً واحداً يملك حقيقة أخلاقية أكثر غنى وأكثر تعقيداً من حقيقة أخلاقنا وهي «الجمعية»، عفواً هناك حقيقة أخرى يمكن أن تلعب نفس الدور هي

(13) لمزيد من التفصيل يراجع في: باستيد، روجي، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، ص228، وكذلك اليافي، عبد الكريم، **تمهيد في علم الاجتماع**، ص639.

«الألوهية» وبين الله والمجتمع ينبغي أن نختار»[14].

إن هذه العبارة الأخيرة التي تعيد إنتاج المقولات اللاهوتية كانت كافية لكي يحكم ريمون آرون بسفسطائية دوركايم، تلك السفسطائية التي تكمن في اعتبار المجتمع كواقع وموضع تأليه يمكن ملاحظته، في حين أنه ليس هناك مجتمع بل تجمعات إنسانية، وما لم نحدد التجمع الإنساني الذي ينطبق عليه مفهوم المجتمع فسنبقى في إبهام خطير، فما هو المجتمع المطابق لله، أهي الأسرة أم الطبقة الاجتماعية، أم المجتمع القومي أم الإنسانية[15]؟

إن الدافع إلى هذا المنحى ـ حسب آرون ـ هو أن دوركايم أراد أن يبقى طول حياته مفكراً وضعياً وعلمانياً، وعالماً اجتماعياً قادراً على دراسة الظواهر الاجتماعية كأشياء، وتفحصها من الخارج، وإدراكها بالطريقة التي يدرك بها المتخصص في علم الطبيعة الظواهر، ولكن يوجد في فكر دوركايم في نفس الوقت إلى جانب هذه الوضعية المثابرة والثابتة فكرة أن المجتمع هو مقر المثالي والموضوع الواقعي للعقيدة الأخلاقية والدينية في نفس الوقت[16].

المبحث الثاني
نقد ميتافيزيقية علم الاجتماع
في دراسة الشعوب البدائية ونشأة النظم

1 ـ نقد المنهج المتبع في دراسة النظم ونشأتها

كما سبقت الإشارة، فإن المجالات الأقرب إلى العلمية في علم الاجتماع هي المجالات المعيشة ومجموع الوقائع التي يستطيع الباحث الاجتماعي مراقبتها بطرق مختلفة والحصول على بيانات كافية حولها. أما البحث في مجال النظم الاجتماعية من حيث أصولها ونشأتها والعوامل التي تخضع لها في

(14) E.Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PP: 74- 75.

(15) R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, PP: 324- 325.

(16) *Les étapes de la pensée sociologique*, P: 389.

تطورها فهو يتعرض لكثير من الأخطاء، ولا يمكن أن يحقق قدراً من العلمية لكثرة اعتماده على التخمين والظن والافتراض.

ولقد غلب على الجيل الأول من علماء الاجتماع الاتجاه إلى دراسة نشأة النظم، واعتمدوا في دراستهم في هذا المجال على ملاحظة الشعوب البدائية باعتبارها تمثل أقدم صور المجتمع البشري.

ولعل الذي دفعهم إلى اقتحام هذا النوع من الدراسات هو رغبتهم في تحقيق قدر كبير من الموضوعية والعلمية في دراساتهم الاجتماعية. فهم ينطلقون من قاعدة أساسية مفادها أننا لا نستطيع أن نصل إلى فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية التي نعيشها في حاضرنا إلا إذا استطعنا الوصول إلى أول مظهر من مظاهرها ووقفنا على بدايتها ونشأتها.

وهذا الاتجاه سار فيه العديد من علماء الاجتماع نذكر منهم على سبيل المثال دوركايم الذي كان متحمساً لهذا النوع من الدراسات لقناعته الشخصية بأن الباحث الاجتماعي يجب أن يدخل حقل الدراسات الاجتماعية وهو يجهل كل شيء عن الظواهر التي يريد دراستها. ولا يمكن في نظره أن يعطي تفسيراً علمياً دقيقاً لنظام الأسرة واللغة والدين والأخلاق والقانون والاقتصاد ما لم يتم إخضاع هذه النظم للدراسة الدقيقة التي توقفنا على بذورها الأولى.

وقد طبق دوركايم هذا المنهج في دراسته للظاهرة الدينية وسجل نتائج بحوثه في كتابه الضخم عن «الصور الأولية للحياة الدينية»، وتبعه في هذا الطريق حفيده مارسيل موس في دراسة لم يكملها، خصصها لدراسة ظاهرة الصلاة، وقد عمد إلى الدراسة الوراثية أو التطورية القائمة على تتبع الظاهرة في تسلسلها التاريخي وذلك كطريق وحيد للوقوف على حقيقتها وأصولها وكيفية تطورها[17].

وقد تعرض هذا الاتجاه للنقد باعتباره لا يعكس حقيقة وواقع تلك النظم

---

(17) Jean Cazeneuve, Mauss, *prèsses universitaires de France*, Paris: 1968, Collèction: SUP, philosophes, 1ère èdition PP: 33-35.

لاعتماده على الافتراض والظن. وهذا الافتراض هو نقطة ارتكاز نقاد علم الاجتماع الديناميكي. فهذا العلم كما لاحظ روجي باستيد يبدأ بدراسة مجتمع يزعم أنه بسيط ويعتقد أنه بدائي لكي يهبط منه تدريجياً حتى يصل إلى الحضارة الراهنة. وهذه الطريقة ـ كما يقول ـ محفوفة بالمخاطر، لأن المجتمع الذي يتخذ نقطة بدء للدراسة مجتمع فرضي على وجه العموم أكثر من كونه مجتمعاً يحيل إلى مرحلة تاريخية محددة. إن هؤلاء الهمجيين تركوا وراء ظهورهم تاريخاً طويلاً كتاريخنا ولذا سيكون من العجيب أنهم لم يتغيروا خلال العصور، وأن تكون ديانتهم اليوم هي تماماً ما كانت عليه في غابر الزمن. ونحن نستطيع وصف نظمهم الدينية في حالتها الراهنة، ولكن ليس ثمة مبرر لتأكيد هذه الحالة البدائية حقيقة، خاصة وأن أساطير هذه الشعوب تومئ في كثير من الأحيان إلى نظام سابق[18].

ويقترح باستيد منهجاً آخر معاكساً، فإذا كان علماء الاجتماع ينطلقون من المجتمع البدائي ودراسة نظمه لتفسير نظمنا الحاضرة، فإنه يعكس هذه الطريقة ويتخذ مسلكاً معاكساً تكون نقطة الانطلاق فيه هي المجتمعات الحاضرة، ثم نصعد درجات العصور وننتقل من المعلوم إلى المجهول. ونستعين في أثناء ذلك بنتائج التاريخ، وسنقف حيث تنعدم الوثائق والآثار، وهكذا فلن نفسح للخيال أو للتعسف إلا أقل مكان ممكن[19].

هذا المنهج البديل قد يكون أكثر حذراً، ولكنه مع ذلك يظل ناقصاً ويظل المجال الذي يتعلق به مجالاً غيبياً لا يسلم من التعسف والخيال. فالنتائج التاريخية والمعلومات التي تقدمها الوثائق ونتائج الحفريات غالباً ما تكون رموزاً قابلة للتأويلات والتفسيرات المتباينة، والمعلومات التي تقدمها ليست يقينية خالصة، وإن كانت تكشف عن جزء من الحقيقة فهي لا تكشف عن الحقيقة كلها. وقد حاول باستيد أن يطبق منهجه التصاعدي هذا في دراسة عقيدة التوحيد، وانتهى إلى أن أصل التوحيد المسيحي يرجع إلى التوحيد اليهودي،

---

(18) باستيد، روجي، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص234 ـ 244.

(19) المرجع السابق، ص234.

وهذا صحيح من الناحية التاريخية ولكن الباحث سرعان ما يتعثر رغم توفر البيانات التاريخية، فهو يقرر أن إله «يهوى» (اسم الإله لدى اليهود) قد أخذ يتميز في الأجزاء الأولى من التوراة على إله «الوهيم»، ليقرر في النهاية بأن مذهب تعدد الآلهة من الوجهة التاريخية سابق على مذهب التوحيد الحديث في كل مكان[20]. وهي نتيجة تتعارض كلية مع الحقيقة التاريخية.

ننتهي من هذا التقديم إلى أن المنهج الوضعي قاصر عن الكشف عن حقيقة النظم الاجتماعية من حيث أصلها ونشأتها لأنه قاصر عن إدراك أبعاد التطور الإنساني الضارب في التاريخ. ومع أهمية المعلومات التاريخية والإثنوغرافية والأنثروبولوجية والأركيولوجية ...، نحتاج إلى البحث عن مصدر آخر أكثر يقينية، إذ مهما كانت الأهمية التي نعلقها على هذه المعطيات تبقى ناقصة ونسبية. ولعل الوحي الإلهي المنزل، بحكم إطلاقيته ومصداقيته العلمية، هو المصدر الوحيد القادر على إمدادنا ببيانات تمتد إلى أولى بدايات الحياة الاجتماعية للإنسان، وهذه ميزة يمكن الاستفادة منها في تعضيد نتائج الأبحاث الاجتماعية والأنثروبولوجية.

2 ـ نقد نتائج علم الاجتماع حول دراسة أصل النظم ونشأتها

في هذه الدراسة الموجزة يتعذر التعرض بشكل تفصيلي للنتائج التي انتهى إليها علماء الاجتماع بشأن أصل النظم الاجتماعية ونشأتها وتطورها، وسأعرض للنظام الديني كنموذج يكشف مدى التخبط الذي وقع فيه علماء الاجتماع في هذه المسائل، وهو دليل كاف يشهد على مدى تهافت الموضوعية العلمية التي يتعلق بها علماء الاجتماع في هذا المجال، فقد تضاربت آراؤهم وتباينت بشكل يلفت النظر، واختلفت وجهات نظرهم بما لا يمكن معه التوفيق بينها، ولم ينته النقاش إلى نتيجة أو حتى مبادئ أولية تصلح لأن تكون نظرية علمية. وهذا موجز سريع لهذه النظريات.

(20) المرجع السابق، ص235.

(أ) إرجاع أصل الدين إلى السحر

هذه النظرية «لفريزر» ويؤكد أن أصل نشأة الدين يرجع إلى السحر، فالظواهر السحرية بسيطة أولية في حين أن العقائد الدينية وما معها من طقوس تمتاز بطابع التعقيد الذي يرتكز في غالب الأمر على تقدم الفكر، فقد اكتشف الإنسان بعد ممارسة السحر زماناً أن السحر قد يخفق في كثير من الأحيان وحينئذ بدأ يشعر بضعفه وجهله وبقوته المحدودة، فأدى هذا الشعور لظهور الديانات التي ما لبثت أن تغلبت على السحر وظهرت عليه[21].

(ب) إرجاع أصل الدين إلى الأسطورة

يعتقد «هيبر» أن الدين مهما كان عملياً فإن للتفكير المحض مكانة فيه، وإخراج الأسطورة من الدين ليس تضييقاً فحسب، بل معناه أننا نجرده من أهم عناصره، فلا غنى للدين عن الخيال. والخيال الذي يستخدم في هذا الصدد خيال ديني، فالأساطير تصورات دينية، والتصورات الدينية تصورات اجتماعية، ففي الأسطورة يبذل الإنسان جميع صنوف نشاطه ويستعين بذكائه ليحاول أن يجد تفسيراً نهائياً للأشياء كما يستخدم خياله وحساسيته الشاعرية[22].

(ج) المذهب الطبيعي عند ماكس مولر

أطلق هذا المذهب على الفكرة التي تمخضت عنها بحوث «ماكس مولر»، وهو يرى أن الدين محاولة أولى قام بها الذكاء لتفسير الظواهر الطبيعية وبخاصة تلك التي تثير لدى الذكاء أشد ضروب الدهشة أو الفزع، وهي الانقلابات الشمسية في نظره، فهو يجعل أصل الدين نوعاً من الوحي الذاتي والحدس بوجود اللانهائي، ولن يكون الدين إلا تلك اللغة التي يعبر بها الناس عن هذا الغامض الذي يأتيهم عن طريق حواسهم وقلوبهم[23].

---

(21) بدوي، سيد محمد، **نظريات ومذاهب اجتماعية**، القاهرة: دار المعارف، 1969، ص303.
(22) باستيد، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص77 ـ 83 (بتصرف).
(23) المرجع السابق، ص216 ـ 217.

(د) المذهب الطبيعي أو نظرية المادة الحية عند تايلور

تقوم هذه النظرية على أساس أن الرجل البدائي يعيش وسط طبيعة حية كل عناصرها في حركة مستمرة، فبدا له أن جميع الأشياء تتكون من جسم وروح، وبدا العالم في نظره مليئاً بعدد لا نهاية له من الأرواح كأرواح منابع الماء والأشجار والجبال، ولهذا السبب سميت بنظرية المادة الحية، وليست الآلهة في ديانة التعدد إلا نخبة ممتازة وطائفة من هذه الأرواح التي كتب لها الرقي بعد أن كانت مختلطة كباقي الأرواح التي كان البدائي يخشاها ويعبدها[24].

(هـ) نظرية عبادة أرواح الموتى عند اسبنسر

تقوم هذه النظرية على أساس عبادة أرواح الأجداد واعتبارها آلهة، وحسب هذه النظرية تكون أرواح الموتى موجودة وهي لا تفارق الجسم إلا بصفة مؤقتة لتظهر في شكل آخر[25].

(و) نظرية ما قبل المادة الحية

يرى أصحاب هذه النظرية أن فكرة المادة الحية جاءت بعد مرحلة لم يكن البدائي قد انتهى فيها إلى فكرة النفس الشخصية، بل كان يعتقد فيها أن هناك قوة واحدة منتشرة في جميع أركان الكون الشاسع[26].

(ز) مذهب أجست كونت

يطبق كونت نظريته في المراحل الثلاث على تطور الدين. فليس هناك دين واحد بل لكل مرحلة دينها، فلما كان الدين وليد الحاجة العقلية الفطرية لدى النوع الإنساني فقد ظهر منذ البداية، وقد تشكل أولاً بصورة الديانة الفتيشية،

---

(24) المرجع السابق، ص220.
(25) المرجع السابق، ص218.
(26) المرجع السابق، ص224.

وهي التي تؤله جميع الأشجار والحصى والمنابع. . . بأن تنسب إليها قوة غيبية، ثم انتقلت الإنسانية من عبادة الأصنام إلى القول بتعدد الآلهة، وأصبح الإنسان يعتقد في إله خارج الطبيعة، وأدى تطور الفكر والرغبة في تفسير وحيد للعالم إلى ظهور التوحيد، ومع تطور الفكر الإنساني ظهرت المرحلة الأخيرة الوضعية حيث الاعتقاد في ألوهية الإنسانية[27].

(ح) نظرية التوحيد البدائي

يعتبر الأب سميث خير ممثل لنظرية التوحيد البدائي، وتدور فكرته على أن الدراسة الشاملة للشعوب البدائية المنتشرة في كل أرجاء العالم تثبت أن لها عقيدة مشتركة تدور حول الإيمان بموجود أعظم[28].

(ط) نظرية التوحيد

ظهرت هذه النظرية مع لانج، وقدم أدلة مقنعة على سبق عقيدة التوحيد، ويستدل على ذلك بأننا نجد لدى جميع الشعوب القديمة والهمجية أن الإيمان بوجود أب أو رب أو صانع خالد يوجد جنباً إلى جنب مع الأساطير البدائية، فالعنصر الديني يبدو بادئ ذي بدء أكثر ما يكون نقاء، وفيما بعد جاء العنصر الأسطوري لكي يقضي على هذه العاطفة الأولى[29].

(ي) المذهب الماركسي

يقول أولدوف: «حسب تعريف لإنجلز يعتبر الدين انعكاساً خيالياً ووهمياً في رؤوس البشر لتلك القوى الخارجية (الاجتماعية والطبيعية) التي تهيمن عليهم في حياتهم اليومية، إنها انعكاس خيالي تأخذ فيه القوى الأرضية وضع قوى فوق أرضية. وليس كل خيال ديناً، فالدين هو الخيال الذي ينصب على ما هو فوق أرضي ويقود بعيداً عن الواقع العلمي. وقد قال لينين: إن الدين هو

---

(27) المرجع السابق، ص215.

(28) المرجع السابق، ص231.

(29) المرجع السابق، ص229.

خيال مريض»[30]. وترجع الماركسية نشأة الدين إلى عاملين: عامل طبيعي وهو ناتج عن خوف الإنسان حيثما وجد نفسه وجهاً لوجه مع جبروت الطبيعة، وعامل اجتماعي يتمثل في حاجة المستغلين إلى الدين ليكبحوا به ثورة الطبقة المستغلة ويعدونهم بمستقبل أخروي أفضل[31].

(ك) المذهب الاجتماعي عند دوركايم

يقوم هذا المذهب على إرجاع كل شيء إلى المجتمع بما في ذلك الدين، حسب ما تقتضيه نظرية الطوطم وقد سبق الحديث عن هذه النقطة بما فيه الكفاية.

هذه النظريات التي تمت الإشارة إليها سابقاً هي حصيلة ما انتهى إليه علم الاجتماع، مع العلم أن هناك العديد من النظريات المتضاربة خارج دائرة علم الاجتماع لا داعي لذكرها لخروجها عما نحن بصدد الحديث عنه.

والمقصود من عرض هذا الموجز هو تأكيد الفكرة التي انطلقنا منها وهي أن الجانب الميتافيزيقي لعلم الاجتماع لا يمكن الفصل فيه، ولا يملك علماء الاجتماع الأدوات اللازمة للخوض فيه وهذا التعارض والتناقض هو دليل قاطع على أن علم الاجتماع لا زال مثقلاً بالآراء الميتافيزيقية والخرافية رغم العلمية التي يدعيها.

إن الأسس المنهجية التي يقوم عليها تحدد معنى خاصاً للعلم ينحصر في إدراك ما يخضع للتحليل والمشاهدة وإدراك العلاقات الضرورية التي تربط النتائج بأسبابها، ولا وجود للعلم دون هذه العلاقات الضرورية. وبتعبير روجي باستيد، ليس من الممكن أن ينشأ علم اجتماع ما إلا بالقدر الذي يمكننا الوقوف فيه بوسائلنا الخاصة في البحث على هذه العلاقات الضرورية[32].

وهذا القيد الذي وضعه علماء الاجتماع على أسسهم المنهجية هو العامل

---

(30) أوليدوف، أ.ك، **الوعي الاجتماعي**. ترجمة: ميشيل كيلو، بيروت: دار ابن خلدون، ط1/ 1971، ص87.

(31) بوخنسكي، **تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا**، ترجمة: محمود عبد الكريم اليافي، طرابلس، ليبيا: مكتبة الفرجاني ط1/ 1389، ص128.

(32) باستيد، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص264.

الأساس الذي حرمهم من الاهتداء إلى كثير من الحقائق التي لا يعتبر الحصول عليها من قبيل المستحيلات. فهذا القيد يستبعد اعتبار الوحي ضمن أسسهم المنهجية، في حين أن الوحي وحده هو الذي يستطيع أن يقدم كشفاً علمياً لهذه الحقائق على الأقل في بعض جوانبها الغامضة والممتدة في عمق التاريخ، مع اعتبار الوسائل الأخرى مكملة ومساعدة. ومن غير اعتبار هذا الأساس سيظل علماء الاجتماع عاجزين عن بلوغ هدفهم، ولذلك نجد عالم الاجتماع الديني الفرنسي روجي باستيد بعد عرض مسهب للنظريات التي قيلت في أصل نشأة الأديان، والذي نقلنا عنه معظم البيانات السابقة، ينتهي إلى هذه النتيجة التي يقر فيها بعجز علم الاجتماع عن تقديم إجابات شافية في الموضوع إذ يقول: «من الممكن أن يصعد بنا التاريخ وعلم الأجناس من العصور الحديثة للعاطفة إلى أقدم صورها عهداً، ولكن يستحيل علينا أن نصل إلى نقطة بدء مطلقة، أي إلى نفس الأصل الذي نبعت منه هذه العاطفة، ومن ثم، فمهما رجعنا إلى أبعد العصور فسنجد أنفسنا تجاه صور دينية معقدة تتشابك فيها عقائد من مختلف الأنواع، وربما كانت مصادرها عديدة أيضاً». وفي السياق نفسه يقول: «فأي نظرية نرتضي من هذه النظريات المختلفة إلى أكبر حد؟ ليس من الممكن أن نقتنع بأي برهان جدلي، هذا إلى أن المنطق يعجز أمام الظواهر[33].

نعم إن المنطق الوضعي يعجز فعلاً أمام هذه الظواهر، لكن هل هذا المنطق الوضعي تحديدا هو قدر العلم الإنساني الذي ينفي بالضرورة كل الخيارات المنطقية الأخرى؟

المبحث الثالث
نقد ميتافيزيقيا علم الاجتماع
في تفسير تطور المجتمعات البشرية

حاول علماء الاجتماع أن يتطلعوا إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تخضع لها المجتمعات البشرية في مراحل تطورها وأقحموا أنفسهم في تعميمات

---

(33) المرجع السابق، ص233 ـ 252.

ذات طابع فلسفي عبرت عن هذا المأزق الميتافيزيقي الذي وقعت فيه النظريات الاجتماعية. وهذا المنحى الفلسفي ظهر في اتجاهات متعددة كنظرية الانتقاء الطبيعي، ونظرية «مورجان» في تاريخ الثقافة الإنسانية، ونظرية «كونت» في قانون الأحوال أو المراحل الثلاث، والنظرية الماركسية في تطور المجتمعات البشرية إلخ. فالنظرية التطورية كما يقول «كوهن» هي مثال دال على النظرية الميتافيزيقية، ومحور هذه النظرية يدور حول فكرة أن أنواع الجنس البشري التي بقيت مستمرة في وجودها لمدة طويلة يجب أن يكون لديها من الصفات والسمات ما يمكنها من التكيف مع البيئة الخاصة.

وأهم ما يؤخذ على هذه النظرية أنها تعمل على تقديم عدد من الأمثلة التوضيحية والشواهد المنتقاة من ثقافات مختلفة وتنظيمها على نحو معين بحيث تبدو ملائمة للمراحل التطورية، في حين أن الظواهر التي لا تناسب الإطار التطوري يعتبرونها من مخلفات المراحل القديمة[34] وبالمثل أصبحت نظرية مورجان متجاوزة بالرغم من أنها شكلت مصدراً مرجعياً من حيث البيانات التي تقدمها لبعض الأفكار التي تبنتها الماركسية بخصوص المشاعية البدائية.

وسيتركز الحديث في هذا المبحث على نموذجين من هذه النظريات لأهميتهما ومكانتهما في النظرية الاجتماعية هما نظرية كونت والنظرية الاجتماعية الماركسية.

1 ـ نقد نظرية كونت في تطور المجتمعات البشرية

تهتم نظرية كونت بتطور التفكير الإنساني من مرحلة معينة إلى أخرى، وهذا التطور الفكري يصاحبه تطور مماثل في بقية التنظيمات السياسية والاجتماعية... ففي نظر كونت يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كل بحث من بحوثه ثلاثة طرق فلسفية متتابعة، يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً، بل قد يكون متضاداً، وهي الطريقة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيراً الوضعية، ومن هنا

(34) انظر نقد هذه النظرية في: كوهن، بيرسي، **النظرية الاجتماعية الحديثة**، ترجمة: عادل مختار الهواري، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985، ص25.

نشأت ثلاثة أنواع من الفلسفة أو المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر، وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة مع بعضها البعض، فالفلسفة الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني، أما الثالثة فهي الحالة النهائية الثابتة، وأما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم كمرحلة انتقالية[35].

هذه خلاصة نظرية كونت في تطور الذكاء الإنساني التي عممها على كل النظم الأخرى، فكل نظام اجتماعي لا بد وأن يخضع لنفس التطور لأنه يعكس طبيعة المرحلة التي يمر بها الذكاء أو التفكير الإنساني. فالدين لا بد أن يمر بنفس المراحل، وكذلك الأخلاق والتنظيم السياسي، حيث اعتقد كونت أنه عثر على حقيقة التطور السياسي في قانونه الخاص بالنمو العقلي الذي يقوم على أساس أن الحالة السياسية لفترة ما تتوقف على حالتها العقلية ومعتقداتها، وليس هناك تطور سياسي بمعزل عن التطور العقلي[36].

إن كونت لا يعتبر نظريته مجرد فلسفة مثلها في ذلك مثل الفلسفات السابقة، وإنما يصرّح بأن قانونه يقوم على أساس علمي خالص، وأنه قدَّم من البراهين ما اعتقد أنه كاف في إثبات صحتها. يقول كونت: «إن سبعة عشر عاماً من التأمل المستمر في هذا الموضوع العظيم الذي نوقش من جميع وجوهه، ووجهت إليه جميع ضروب النقد الممكنة، تتيح لي أن أؤكد سلفاً، ودون أقل تردد، على أن الإنسان يرى دائماً أدلة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التي يبدو لي أنني برهنت عليها برهنة تامة كأي ظاهرة من الظواهر العامة التي يسلم بها الناس في الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية»[37].

ولكن، بالرغم من إطلاقية هذا التضخم الفكري والعقائدي الذي يعاني منه كونت لم يسلم من النقد، ولم يمنع ذلك النقاد من إظهار مدى تفاهة فكرته. وهذا النقد يدور حول محور واحد، وهو النقص المنهجي، وإن كانت له أوجه متعددة نجملها في النقط الآتية:

---

(35) بريل، ليفي، **فلسفة أوجست كونت**، مرجع سابق، ص35.

(36) Emille bréhier, *Histoire de la philosophie*, 3ème partie, Tome II, P: 886.

(37) Auguste Compte, *Cours de philosophie positive*, p: 525.

(أ) نقض المبادئ الوضعية

يقرر نقاد كونت أنه لم يلتزم بالمبادئ الوضعية التي نادى بها، والتي تقتضي التزام الأسلوب العلمي في التفكير، فهو حدَّد مجال علم الاجتماع وعين له أسسه المنهجية لكي يتميز عن التيارات الفلسفية غير العلمية، ولكنه من الناحية العلمية ظل أسيراً لتلك التصورات الفلسفية نفسها، لذلك يقول عنه مؤرخ الفلسفة الغربية إميل بريهيي: «إذا كان أوجست كونت قد عبَّر فعلاً عما كان عليه علم الاجتماع، وإذا كان قد عين المنهج الذي ينبغي اتّباعه، وهو النهج الاستقرائي لاستخراج القوانين انطلاقاً من الوقائع، فإنه لم يعرف بالمقابل كيف يطبق المنهج الوضعي في علم الاجتماع، فقد بقي على الجملة سجيناً للتصور القديم لفلسفة التاريخ. لقد اعتقد أنه استطاع أن يقدم دفعة واحدة تفسيراً عاماً للتطور الاجتماعي في قانونه للمراحل الثلاث»[38].

(ب) سقوطه في التعميمات

لقد عمم كونت قانونه على الفكر الإنساني قاطبة وهو نقص منهجي خطير، فالقوانين العلمية لا يمكن أن يثبت لها ما تدعيه من الصدق إلا إذا اعتمدت على استقراء تام للمجتمعات في مختلف مراحل نموها وتطورها وفي بيئاتها المختلفة. فإذا كان كونت قد أجهد نفسه في بناء علم الاجتماع على غرار النموذج الطبيعي ليكون على نفس القدر من الموضوعية العلمية، فإن تعميماته تنقض هذه الدعوة التي تبناها، وهذا ما جعل عالم الاجتماع الشهير «ديلثي» ينتقده انتقاداً شنيعاً وينفي عنه ما يدعيه من الضبط المنهجي. يقول ديلثي: «إن الروابط التي يضعها كونت بين علم الاجتماع والعلوم الطبيعية ربما كانت روابط واضحة بشكل باهر ولكنها خاطئة...، وبشكل متناقض مع فلسفته الوضعية، فقد رمى بنفسه كالمجنون في التعميمات التي لم تكن لها أية علاقة مع التحسين المنهجي لعلوم العقل الوضعية»[39].

---

(38) *Cours de philosophie*, Tome II, la logique et la morale, P: 133.

(39) Wilheim Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines, éssai sur le

(ج) افتقاره إلى النسبية

يقدم لنا كونت قانونه على أساس أنه ثابت بشكل مطلق، وهو بذلك يفترض أن طبيعة الإنسانية ثابتة وتمضي في خط واحد يتجه نحو الوضعية في مسيرة تقدمية، في حين أن العقل الإنساني مهما اتسعت معلوماته فإنه سيظل عاجزاً عن إدراك قانون من هذا النوع، لأنه يقتضينا أن نقف على كل التحولات والتغيرات التي تعرض لها التفكير سابقاً، وأن نكون على قدر كبير من الحدس العلمي لنتنبأ بالتحولات التي يمكن أن نخضع لها مستقبلاً قبل أن نصدر قراراً من هذا النوع.

ولهذا السبب، فقد ذكر «جورج جرفتش»، بالرغم من اعترافه ببعض مزايا كونت، أن مما يعيب منهجه أنه يفتقر إلى النسبية السوسيولوجية، حيث تبقى الطبيعة الإنسانية في نظره ثابتة عبر «التقدم»[40].

إن «كونت» كما يقول «جاك بيكاغ» اعتقد من خلال قانونه في المراحل الثلاثة أنه يستطيع أن يحدد منذ بداية علم الاجتماع القانون الأساسي للتطور الاجتماعي... ويكفي أن نلاحظ بأنه من وجهة النظر المنهجية كان من السابق لأوانه على الإطلاق أن يشكل أكبر مبدأ في علم الاجتماع قبل أن يلاحظ بالقدر الكافي الظواهر الاجتماعية، ويستخرج منها القوانين الأكثر خصوصية، التي تديرها[41].

(د) تعلقه بالتصورات الميتافيزيقية

من المنتظر أن يقع كونت في التصورات الميتافيزيقية لأن المجال الذي خصص له دراسته أكبر من أن يحيط به، وليست التعميمات التي وقع فيها إلا تعبيراً عن هذه التصورات الميتافيزيقية، وهو كاف ليثبت أن منهج العلوم

---

fondement qu'on pourai donner à l'étude de la sociétè et de l'histoire, traductiom de Louis Sauzin, presses universitaires de france 1942, 1ère éditionP. 139.

(40) G. Gurvithch, *Traité de sociologie*, Tome I, P: 42.

(41) *Cours de philosophie*, Tome II, la logique et la morale, P: 133.

الطبيعية الذي تعلق به كونت في دراسة ظواهر من هذا النوع لم يكن ناجحاً وفعالاً. ولقد حمل ديلثي بصفة عامة على اعتماد النموذج الطبيعي في العلوم الإنسانية، لأن هذه المناهج في نظره تُقَدِّم لنا تحت دعوى إغلاق مرحلة الميتافيزيقا وفتح مرحلة سيادة الفلسفة الوضعية، ولكن كونت مؤسس هذه الفلسفة لم يبتكر شيئاً أكثر من ميتافيزيقيا طبيعية للتاريخ وتسلسل الزمن من ميتافيزيقا «كانط»، كما أن تصوراته العامة قد تكون أكثر عمقاً. ويؤكد ديلثي أن الميتافيزيقا الطبيعية الفاحشة هي الأساس الحقيقي لعلم الاجتماع عند «كونت» لأن فهمه للتطور الإنساني ليس شيئاً آخر غير تصور عام مشوش، وغير محدد بشكل مضبوط، تحصل له بشكل وهمي وبنظرة واحدة سريعة حول مجموع أحداث التاريخ[42].

2 ـ نقد النظرية الاجتماعية الماركسية في تطور المجتمعات

يقدم علم الاجتماع الماركسي تصوراً عاماً عن تطور المجتمعات البشرية، وتؤسس النظرية الماركسية تفسيراتها على المادية التاريخية، وتقدم تصوراً متكاملاً لمختلف المراحل التي قطعتها الإنسانية في الماضي والتي ستقطعها في المستقبل. ومن الصعب أن يقتنع علماء الاجتماع الماركسيون بأن التفسير الذي يقدمونه للتطور الذي خضعت له الإنسانية تفسير ميتافيزيقي، فهم يعتبرون أن كل المقولات الماركسية مقولات علمية وحقائق ثابتة، بل إنهم يقررون أن النظرية الاجتماعية الماركسية اللينينية هي وحدها القادرة على تقديم تنبؤ علمي للتطور التدريجي للمجتمع العالمي[43].

ويذهب تعصب السوسيولوجيين الماركسيين لنظريتهم أبعد من ذلك، فقد أعلن بوبوف أن النظرية الاجتماعية قبل ماركس ظلت خارج دائرة العلم، وأن التأسيس العلمي الحقيقي للنظرية الاجتماعية جاء مع ماركس وإنجلز، فهما

---

(42) W. Dithey, *Introduction a l'étude des sciences humaines*, PP: 136- 139.

(43) *L'avenir de la société humaine*, édition du progrés Moscou, 1973, traduction de Jean champenois, sous la diréction du P.E. Modrjinkaia et de T. Stepanian. P: 12.

اللذان وضعا أسسها العلمية لأول مرة، وقضيا بذلك على المثالية في جحرها[44]. فكل النظريات التي سادت قبل ماركس لم تكن في نظرهم أكثر من تصورات دينية ومثالية ليس لها ما يدعمها في واقع الأمر.

وعلى هذا الأساس قام علم الاجتماع الماركسي في بناء نظريته حول ماضي الإنسانية ومستقبلها، فهو حينما يعلن تصوراته لهذا التطور فليس ذلك مجرد افتراض، بل قانوناً مؤسساً على قواعد علمية. وقد أعلن اثنان من علمائهم أعضاء في أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي، أعلنا في كتاب عن **مستقبل المجتمع الإنساني** «أن العلماء السوفيات باعتمادهم على العلم الماركسي اللينيني للطبيعة والمجتمع، مقتنعون بأن التنبؤ العلمي للمستقبل هو إمكانية متحققة علمياً وفي طريق التحقق، وأن التصورات العلمية حول المستقبل، على خلاف التصورات الدينية واليوتوبية، تعكس بشكل موضوعي في هذه الحالة الحقيقة المقبلة»[45].

فالنظرية الماركسية تؤكد طابعها العلمي المؤسس على المعرفة بقوانين التطور للمجتمع الإنساني وذلك منذ تأسيسها، وليس خاف أن العلمية التي تتعلق بها الماركسية هي من جنس العلمية العقائدية التي سيطرت على الوضعية ذاتها، قد ظلت كسابقتها خاضعة للتوجيه الإيديولوجي الذي يضمن مصالحها، فليس غريباً إذن أن تقرر السوسيولوجيا الماركسية منذ البداية أن مستقبل المجتمع البشري هو المجتمع الشيوعي، وقد قدم السوسيولوجيون الماركسيون شواهد على صحة هذا التنبؤ. ففي نظرهم أن «ميلاد ونمو الحركة الثورية العالمية للنظام الاشتراكي والبناء الماركسي هو تأكيد تاريخي للتنبؤ العلمي للماركسية الذي يثبت أن مصير الإنسانية كلها هو الشيوعية»[46]. وقد تنبأت النظرية الماركسية بهذا التحول قبل حدوثه، وهذا في نظر الماركسيين يكفي للتدليل على صحة النظرية. ومن هذا المنطلق يقف السوسيولوجيون الماركسيون

---

(44) بوبوف، س.ي. **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**، ترجمة نزار عيون السود، سلسلة الأفكار، دار دمشق، بدون تاريخ، ص11، 13.

(45) *L’avenir de la société humaine*, P: 536.

(46) المرجع السابق، ص12.

في وجه خصومهم الغربيين الرأسماليين الذين يحاولون أن يثبتوا أن مصير المجتمع الإنساني هو الارتماء في أحضان الرأسمالية. وقد قدّم أحد علماء الاجتماع الرأسماليين ـ روستو ـ في كتابه عن «مراحل النمو الاقتصادي» بياناً، حاول فيه إعطاء صورة عامة لتطور المجتمعات الإنسانية لتحل محل النظرية الماركسية في تبدل التشكلات الاجتماعية، وحدد خمس مراحل يقطعها هذا التطور العام ينتهي إلى الرأسمالية، ويتحول المجتمع الاشتراكي الحالي إلى الرأسمالية[47].

وفي نظر السوسيولوجيين الماركسيين ليست هذه سوى محاولة مضللة لا تقوم على أسس علمية، ولذلك يتهمون خصومهم بأنهم يضفون قيمة مطلقة على بحوثهم العلمية. ولكن هؤلاء يتناسون أنهم يقومون بالشيء نفسه حين يضفون قيمة مطلقة على مشروعهم العلمي، فيؤكدون حتمية المصير الشيوعي للإنسانية. حول هذه الإطلاقية نقرأ في «مستقبل المجتمع الإنساني». «إن التكوين الشيوعي: الاشتراكية ثم الشيوعية في ازدهارها الكلي، هو وحده الذي لا يمكن تجنبه، وقد كتب لينين في تأكيد الطابع العلمي للنظام الشيوعي يقول: كل الأمم تتجه إلى الاشتراكية فذلك أمر لا يمكن تجنبه»[48].

في ضوء هذه الدعوة الإيديولوجية للسوسيولوجيا الماركسية نستطيع أن ندرك مدى إيغالها في التفسيرات الميتافيزيقية، وبعدها عن العلمية. فالقضية تتعلق بصراع إيديولوجي بعيد عن الطابع العلمي، والنتائج التي انتهت إليها النظرية الماركسية حول مستقبل الإنسانية تعبر بوضوح عن هذه الإيديولوجيا. لقد تعين في حقها تحقق المجتمع الشيوعي، وهو تحقق تفرضه الحتمية الصارمة التي تؤمن بها الماركسية، ويبقى الآن فقط البرهنة على هذه النهاية الحتمية بتقديم وصف كامل للمراحل الوسيطة، تلك المراحل التي انتهى بعضها وينتظر تحقق الباقي منها، وتصفها الماركسية حسب هذا الشكل:

المرحلة الأولى: تعتبر المرحلة الأولى قد انتهت منذ زمن بعيد، وهي

---

(47) بوبوف، **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**، مرجع سابق، ص74 ـ 78.

(48) *L'avenir de la société humaine*, P: 492.

تشمل مراحل انتصار ثورة أكتوبر وتكوين النظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي، وقد شكل هذا الانتصار الكامل والنهائي للنظام الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي البطولة الأساسية لإنجاز المرحلة الأولى.

المرحلة الثانية: تشمل مرحلة التكوين الاشتراكي العالمي وتحوله المستمر إلى قوة قطعية للتطور العالمي، وهذه المرحلة تتميز بتحول جذري للنتاج التاريخي العالمي والبعد الاجتماعي لكل عالمنا.

المرحلة الثالثة: تستمر صيرورة التكوين الشيوعي بانتصار الشيوعية والاشتراكية في عديد من دول النظام الاشتراكي العالمي للتعجيل بدخول الدول الأخرى بما فيها الدول الرأسمالية المتقدمة في طريق التحولات الاشتراكية. والبطولة الأساسية لإنجاز هذه المرحلة ستكون إنجاز أو خلق اقتصاد عالمي وحيد في البداية ثم شيوعي في النهاية.

المرحلة الخامسة: في هذه المرحلة سيستقر المجتمع الإنساني العالمي، فهي مرحلة الطور السامي أو العالي للشيوعية، وهي المرحلة التي يكون فيها النظام الاشتراكي قد أظهر تفوقه كلية في اجتيازه التصاعدي نحو الشيوعية[49]. وهنا، وإلى هذا الحد تنتهي حركة التاريخ، وهي المرحلة التي تقابل عند روستو مرحلة الاستهلاك الشعبي العالي، والذي سيؤدي إلى انحلال المجتمع الاشتراكي ودخوله في المجتمع الرأسمالي.

هذا التوجيه الإيديولوجي الذي ينتهي سلفاً إلى النتائج المقررة، والذي يناقض الأسلوب العلمي سيكون محل نقد شديد لأنه، كما يرى منتقدو الماركسية، ينتهي بهذه النظرية إلى نوع التفكير اليوتوبي، ويعبر عن مجموعة من المثاليات التي تقدسها النظرية الماركسية وتحلم بتحقيقها وهي ليست أقل مثالية من النظريات التي انتقدتها وربما كانت أشد غلواً منها بكثير.

إن اليوتوبيا ـ كما يقول كارل مانهايم ـ هي حالة عقلية لا تطابق الواقع الذي تحدث فيه ولا تنسجم معه، وهي تلك التوجيهات التي تسمو وتتفوق

---

(49) المرجع السابق، ص515، 532، 527، 526.

على الواقع[50]. وهذه الحالة كما يرى، تنطبق على النظرية الماركسية نفسها. يقول في هذا الموضوع: «لم يدر بخلد الفكر الاشتراكي الذي كشف لحد الآن القناع عن يوتوبائيات المعارضين بوصفها أيديولوجيات أن يتحدث عن حتمية موقعه الخاص به، فلم يشأ أن يطبق نفس منهج البحث على نفسه، ولم يكبح رغبته الخاصة في جعل فكرته مطلقة، ومع ذلك فلا مناص أبداً من اختفاء العنصر اليوتوبائي بالمغالاة وبزيادة الشعور بالحتمية»[51].

لقد انتقدت النظرية الماركسية خصومها باعتبار أن نظرياتهم غير مؤسسة علمياً وغير مدعمة بشواهد تاريخية تثبت صحتها...، وهي كل التحفظات التي تسجل عليها وتقدم ضدها، فليست العلمية التي ترفع شعارها سوى دعوة إيديولوجية، كما أن الشواهد التاريخية ليست سوى أحداث منتقاة من ماضي الشعوب الإنسانية ومرتبة بالشكل الذي يخدم إيديولوجيتها.

إن نقاد الماركسية يتهمونها باعتماد الأحكام القبلية، فهي تبدو مؤكدة بواسطة مؤشرات أمبريقية[52] محددة، غير أن تأسيسها لم يتم بشكل تفصيلي عن طريق التطبيق الدقيق للمنهج الاستقرائي الذي تتميز به البحوث السوسيولوجية، ومن ثم، فهي في أساسها استنباطية أكثر منها استقرائية[53]. هذه الاعتراضات هي نفسها التي يسوقها كبار النقاد السوسيولوجيين أمثال نيقولا تيماشيف[54] وبوتومورو الذي قال: «إن الذي يتعذر غفرانه هو أن ماركس قد عمد إلى التضحية بالعلم الوضعي على مذبح الميتافزيقا، وإنه لم يبد في البحث إلا ذلك الدليل الذي يؤكد الرؤية الميتافيزيقية للعالم والتاريخ يبدعها خيال

---

(50) مانهايم، كارل، **الإيديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، مرجع سابق، ص299.

(51) المرجع السابق، ص376.

(52) النزعة الأمبريقية في علم الاجتماع تعني بناء المعرفة الاجتماعية على التجربة وجمع الشواهد والبيانات من الواقع دون الاعتماد على البراهين العقلية.

(53) الجوهري، محمد وآخرون، **التغيير الاجتماعي**، اختيار وترجمة. سلسلة علم الاجتماع المعاصر، القاهرة: دار المعارف الكتاب: 52، ط1/ 1982، ص22.

(54) تيماشيف، نيقولا، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص78.

شعري وفلسفي لا يرقى إليه شك بعدئذ. وباختصار إنه ماركسي فج، وكان المبشر والداعي إلى عقيدته»[55].

إن هذه الدعوة الإيديولوجية التي تميزت بها النظرية الماركسية لم تكن خاصة بها، فهي خاصية من خصائص المنهج الوضعي على العموم، وهي نفسها التي وجهت الوضعية في بحوثها، وهذه الدعوة العقائدية، نظراً لما تنطوي عليه من ضحالة فكرية تقف في وجه التفكير العلمي الصحيح، وتعرقل مسيرته نحو النمو، وتنتهي به إلى كثير من الضلال المنهجي، ويتحول العلم معها إلى الاعتقاد في العلم، وبالتالي إلى عقائدية ميتافيزيقية لها طابع فلسفي ينأى بالفكر العلمي عن بلوغ أهدافه، ويتيه معها في مثاليات يؤمن بها الباحث المتعصب لمذهبه، ويظل حبيساً للنزعات الذاتية والآراء الشخصية والافتراضات القبلية...، وهي كلها تمثل المساوئ المنهجية التي أراد علم الاجتماع أن يتخلص منها بدون جدوى.

إن هذه المحصلة تؤكد ما أشرنا إليه سابقا من أن علم الاجتماع، اعتماداً على منهجه الوضعي الذي يستنسخ مناهج العلوم البحتة، سيظل قاصراً عن إدراك الحقائق المتعلقة بماضي الإنسانية ومستقبلها، وستظل أحكامه نسبية جداً، وفي أغلب الأحوال خاطئة وغير قابلة للتحقق.

---

(55) بوتومورو، **علم الاجتماع: منظور اجتماعي نقدي**. ترجمة: عادل مختار الهواري، فاس - المغرب: نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، ص85.

الفصل الثالث

تضارب النظريات الاجتماعية ونتائجها السلبية

مقدمة

أول ما يلاحظ على النظريات الاجتماعية أنها تفتقر إلى أساس موحد تقوم عليه حيث يجد الإنسان نفسه وسط العديد من الاتجاهات المذهبية المختلفة جذرياً بحيث يصعب إيجاد إطار موحد يجمعها نظراً لتعارض التفسيرات التي تقدمها، وبشكل مثير قد يبلغ حدّ التناقض أحياناً.

ولعلنا نجد في هذا التعارض ما يؤكد الفكرة التي سبقت الإشارة إليها بخصوص غياب منطلقات فكرية مرجعية موحدة قادرة على التضييق من دائرة الخلاف. وهذا يبرهن على مدى خضوع هذه النظريات للنزعات الذاتية والآراء الشخصية والتوجيهات المذهبية، مما يحول دون بلوغ الأهداف العلمية ويجعل من علم الاجتماع مجالاً للصراع المذهبي.

وليس الغرض من هذا الفصل أن نقدم تأريخاً مفصلاً للمدارس الاجتماعية فذلك يخرج عن مجال هذه الدراسة، ولن نعرض للاتجاهات المتباينة إلا بقدر ما يخدم أغراض البحث وهي الكشف عن السلبيات التي يعاني منها المنهج الوضعي.

المبحث الأول
الاتجاهات المذهبية في علم الاجتماع

هناك عدة مقاييس تصنف وفقها النظريات الاجتماعية. فقد تصنف على أساس الاتجاه المذهبي أو المنحى الأيديولوجي حيث يميز بين النظرية الاجتماعية الوظيفية الرأسمالية، ونظرية الصراع الماركسي، وقد تصنف من خلال المناهج الموجهة للنظرية الاجتماعية كالمنهج التاريخي أو المقارن أو النظري أو الإمبريقي...

والتصنيف الذي أعرض له يقوم على أساس نوع العوامل التي تركز عليها كل نظرية أو اتجاه في تفسير الظواهر الاجتماعية. والداعي إلى هذا الاختيار هو كون هذا المقياس يوقفنا على تفاصيل أدق، ويستوعب الكثير من أوجه التباين والاختلاف، حيث تتعدد فيه المدارس والنظريات الاجتماعية بحسب تعدد العوامل التي تستند إليها كل نظرية في تفسيرها لظاهرة معينة، كالعامل الديني أو الجغرافي أو السيكولوجي أو الاقتصادي أو الاجتماعي...

1 ـ نظرية أوجست كونت

تقوم نظرية كونت في تفسير التطور الاجتماعي على أساس تطور العقل الإنساني عبر خط ثابت. ويعتقد كونت أن التغير الاجتماعي هو محصلة النمو الفكري للإنسان، وكل تطور في النظام السياسي أو الديني أو الأخلاقي هو انعكاس لتطور مماثل في الحالة العقلية وأساليب التفكير التي يمر بها المجتمع. وعلى هذا الأساس حدد المراحل الثلاث التي قطعها العقل الإنساني في مسيرته التطورية من المرحلة التيولوجية أو اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم الوضعية التي يسود فيها المنهج العلمي.

وهناك ثلاث مراحل كبرى تقابل التطور الفكري للمجتمع، وهي مرحلة الغزو ثم مرحلة الدفاع وأخيراً مرحلة الصناعة، وهذا التصور على المستوى العقلي وما يقابله على المستوى الاجتماعي، هو وجده الذي يقدم تفسيراً كاملاً للتاريخ الإنساني[1].

(1) بوتومورو، **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري وآخرون، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الرابع، القاهرة: دار المعارف، 1980، ص343.

2 ـ النظرية التطورية الدينية

يمثل هذه النظرية الفيلسوف الاجتماعي الإنجليزي «بنيامين كيد» (1858 ـ 1916) ويدور محور نظريته حول اعتبار الدين العامل الحاسم في التطور وهو بذلك يعارض كونت. فحسب «كيد» لا يمكن للعقل أن يكون سبباً في التقدم لأنه يكسب الإنسان نزعة فردية، بينما التطور في جوهره نزعة اجتماعية يستهدف تحقيق مزيد من الترابط الاجتماعي، ولذلك كانت القوة الوحيدة المؤثرة في التقدم هي الدين الذي يوحد بين الأجيال، ويحقق التكامل بين المجتمعات وينقذ الحضارات من الأخطار الكبرى، ويمنع حدوث التفكك الاجتماعي طوال القرون كما حدث مع المسيحية في القرون الوسطى[2].

3 ـ النظرية التطورية الدمغرافية

ظهرت هذه النظرية مع «أدولف كوست» (1842 ـ 1901) والفكرة الأساسية عند كوست تتمثل في أن ثمة عامل وحيد يحدد تطور المجتمع وهو الزيادة الملحوظة في كثافة السكان، والتي تبدو في كافة أشكال المجتمعات الإنسانية[3].

4 ـ النظرية التطورية التكنولوجية

تفسر هذه المدرسة الظواهر الاجتماعية بمجموعة الوسائل التقنية والأدوات التي يستخدمها مجتمع معين في تحقيق أوجه نشاطه المختلفة. ولهذه المدرسة أنصار كثيرون في مختلف دول أوربا وأمريكا. ومن هؤلاء الأنثربولوجي الفرنسي لويس ممفورد الذي أكد في كتابه «الوسائل التقنية والحضارة» أهمية الوسائل التقنية والصناعية في توجيه التاريخ والنظم الاجتماعية. ومن هؤلاء أيضا «لويس مرجان» الأمريكي، وهو يعتقد أن تطور المجتمعات البشرية رهين بالتقدم التكنولوجي الذي يحدث فيه، وعلى هذا الأساس يميز بين ثلاث مراحل: مرحلة التوحش ومرحلة البربرية ومرحلة الحضارة، ولكل من هذه المراحل

---

(2) تيماشيف، نيقولا، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص148.

(3) المرجع السابق، ص147.

الثلاث تقسيمات فرعية، ويرتبط كل منها بتطور مميز في الدين والأسرة والتنظيم السياسي والملكية[4].

5 ـ نظرية البيئة الجغرافية

هذه النظرية لها عدة أنصار في القرن التاسع عشر، ومن روادها «بكل» (1821 ـ 1862) و«جان برون» (1869 ـ 1930)... وهي تتلخص في أن العمليات التاريخية والاجتماعية هي رد فعل للظواهر الخارجية وتأثيرها على العقل، فهي تفسر الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى العوامل الطبيعية كطبيعة الأرض والقرب أو البعد عن البحار والثروة الطبيعية وآثار المناخ، كما تقسم الحياة الاجتماعية بحسب المناطق المناخية، فهناك نماذج للحياة الاجتماعية في البلاد الحارة، وأخرى في البلاد الصحراوية وثالثة في البلاد القطبية[5].

6 ـ النظرية العرقية أو العنصرية

أشهر من يمثل هذه النظرية وارتبط اسمه بها هو «أرثور دو جوبينو»، وقد كتب جوبينو كتابه عن عدم مساواة الأجناس البشرية.

وحسب جوبينو فإن العامل العرقي هو العامل الأساسي لتقدم أو انحطاط مجتمع ما، فحينما ينحط شعب ما فلأن تركيبته العرقية قد أثقلت بالاختلاط العرقي حيث يوجد حسب «جوبينو» عدة أجناس عرقية، فهناك أجناس متفوقة وأخرى دنيا، وغالبية الأجناس غير قادرة على التحضر إلى الأبد[6].

وهو حينما يركز على العامل العنصري في التطور الاجتماعي يستبعد بشكل متعسف كل الفروض الأخرى، فهو يؤكد أن الانحلال الذي يصيب شعباً ما لا يرجع إلى التصورات الدينية أو الفساد أو الظلم، فقد بقيت كثرة الأمم مزدهرة بالرغم من وجود هذه العوامل، ولذلك، فالعنصر العرقي هو المتغير

---

(4) بدوي، السيد محمد، **نظريات ومذاهب اجتماعية**، القاهرة: دار المعارف، 1969، ص119.

(5) تيماشيف، نيقولا، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص84.

(6) G. Bouthoul, Histoire de la sociologie, P: 82.

السببي الأساسي في هذه العملية، فهو الذي يحكم التشكلات الكبرى في التاريخ، والتفاوت العنصري كاف لتفسير مصائر الشعوب حيث تستطيع الأجناس الراقية إحراز التقدم، في حين تظل أخرى محكومة بمميزاتها العنصرية[7].

وهذه النزعة العرقية ستجد لها أنصاراً في القرن العشرين ولكن بشكل آخر حيث ستظهر في شكل نزعة عنصرية متعصبة للعنصر الآري الذي ترى فيه وحده صانع التاريخ والحضارة وصانع النظم والثقافة.

والنظرية العرقية حاولت أن تجد دعامتها في نظرية التطور الداروينية التي تشيد بتأثير الوراثة، ومكانة الاصطفاء الطبيعي، وتنازع الأحياء للبقاء، لتقدم إطاراً نظرياً مقنعاً. ولكن هذه النظرية من الناحية السوسيولوجية لم تجد دعماً كبيراً في البحوث التي أقيمت حول اختلاط الثقافات، حيث يترتب على اختلاط الأجناس، شأنه في ذلك شأن اختلاط الثقافات، ازدهار الثقافة، وكذلك من الناحية الأنثروبولوجية حيث لم يثبت أن هناك أجناساً راقية وأجناساً دونية، فالعنصر لا يحدد القدرات الإنسانية الموروثة[8].

7 ـ النظرية التطورية الارتقائية

أبرز من يمثل هذه النظرية الفيلسوف الاجتماعي الإنجليزي الشهير هربرت سبنسر (1820 ـ 1903)، وهو يذهب إلى أن التطور الاجتماعي يسير على نفس القواعد التي تسير عليها التطورات البيولوجية التي تجري في عالم الكائنات.

وحسب «سبنسر» كانت الحياة البدائية الأولى تقوم على التجانس. فالأسرة كانت وحدة متجانسة تقوم بكل الوظائف ولا تعرف التخصص، ومع نموها وتطورها واتساعها ظهر فيها التخصص والتباين أو ما يعبّر عنه باللاتجانس. فالمجتمع ينشأ في صورة بسيطة ثم يأخذ حجمه في النمو، وعدد أفراده في التكاثر، وهذا النمو يتبعه تميز في الأعضاء والهيئات وتعقد في التركيب. وفكرة

(7) تيماشيف، نيقولا، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص81 ـ 82.
(8) المرجع السابق، ص82.

التطور عند سبنسر لها إيحاء دارويني أصيل، فالمجتمع في نظره كالفرد يعتوره التطور ويخضع لقوانينه التي لا ترحم وهي: النشوء والارتقاء ثم الانحلال. فالوحدة السياسية تنمو من الأسرة والقبيلة فالمدينة والدولة ثم هيئة الأمم. وكذلك سائر النظم الاقتصادية وغيرها. فهناك نظم تولد وأخرى تفنى. والمجتمع يخضع لنفس القوانين التي يخضع لها الكائن الحي في نشأته وارتقائه وانحلاله، ومهمة علم الاجتماع هي محاولة معرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه... والنظم الاجتماعية بدورها تخضع لنفس المبدأ في تطورها وارتقائها من حالة التجانس إلى حالة اللاتجانس، أي مرحلة التباين والتخصص[9].

8 ـ المذهب النفسي

الوجه البارز لهذا الاتجاه هو «جابرييل تارد» (1834 ـ 1904) وهو يقدم تفسيراً معاكساً للنزعة البيولوجية، ويقرر تفوق العامل النفسي على البيولوجي. فالسياقات الذهنية المتكررة حسب تارد هي التي تفسر ما هو أساسي في الظواهر الاجتماعية. والواقعتان الأكثر أهمية هما خلق الظاهرة أو اختراعها من جهة وهي فردية، والمحاكاة وهي التي تنتشر من خلالها هذه المستجدات. وخلق الظاهرة يعود في أساسه إلى القادة والمصلحين وكبار القوم. وأما المحاكاة فهي تقليد الآخرين لهم، وهي عملية تحدث بشكل عفوي[10].

9 ـ المذهب الاجتماعي

على عكس المذهب النفسي عند تارد، يقوم المذهب الاجتماعي على إرجاع كل الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها إلى العامل الاجتماعي. فالمجتمع وحده هو المعتبر وليس الفرد. وهذا المذهب هو الذي كتب له الانتصار أكثر ممن سبقوه. إن الفرد في نظر دوركايم يساهم بنصيب ما في

---

(9) الخشاب، مصطفى، **علم الاجتماع ومدارسه**، الكتاب الأول، **تاريخ التفكير الاجتماعي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو 1929، ص271 وما بعدها.

(10) Gaston Bouthoul, Histoire de la sociologie, P: 73.

تكوين الظواهر الاجتماعية، ولكن ليس من الممكن أن توجد ظاهرة اجتماعية ما إلا بشرط أن يقوم عدة أفراد على الأقل بعمل مشترك بينهم، وبشرط أن يؤدي عملهم إلى نتيجة من نوع جديد، ولكن لما كان هذا العمل المشترك يتم خارج شعور كل فرد منا، وذلك نتيجة لعدد كبير من الضمائر الفردية، فإنه يؤدي بالضرورة إلى تثبيت وتقرير بعض الضروب الخاصة من السلوك والتفكير، وهي تلك التي توجد خارجة عنا والتي لا تخضع لإرادة أي فرد منا على حدة[11].

وحسب هذا التفسير فالفرد لا يكون له أي تأثير وإنما يأتي تأثيره من حيث اندماجه في الجماعة، وحينئذ تصبح الجماعة هي المؤثرة وليس الفرد، فالجماعة هنا لها كيانها الخاص وشخصيتها المستقلة عن الفرد وطبيعتها المتميزة عن طبيعته، وهو ما يعبر عنه دوركايم بالضمير الجمعي أو المشترك[12]. وهذا الكائن أو الضمير الجمعي عند دوركايم هو المصدر الحقيقي لكل ظاهرة اجتماعية، وعن طريقه وحده يمكن أن نفسر كل نشاط اجتماعي. وبتعبير دوركايم «لا بد لنا من الاتجاه إلى طبيعة المجتمع لكي نبحث فيها عن تفسير للحياة الاجتماعية، ففي الواقع، لما كان المجتمع يفوق الفرد من حيث الزمان والمكان إلى ما لا نهاية له، فإنا نرى أن في استطاعته أن يفرض عليه ضروباً من السلوك والتفكير وأن يخلع على هذه الضروب نوعاً من القداسة[13].

10 ـ النظرية التطورية الاقتصادية

حسب الناقد الاجتماعي «نيقولا تماشيف» تعتبر الماركسية أقوى نظرية اجتماعية تؤكد على العامل الوحيد المحدد للتغير الاجتماعي وهو العامل الاقتصادي، ولذلك فهي في نظره تنتمي إلى النزعة الحتمية الاقتصادية التي تذهب إلى أن العامل الذي يتكون أساساً من الوسائل التكنولوجية للإنتاج يحدد

---

(11) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص25.

(12) Emille Durkheim, De la division du travail social, 1ère édition librairie Félix Alcan Paris 1932 P: 46.

(13) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص167.

النظام الاجتماعي الذي يعني العلاقات التي ينبغي للناس أن يدخلوا فيها، أو هم يدخلون فيها بالفعل لإنتاج السلع بطريقة أكثر كفاءة مما لو كانوا منعزلين. وتنمو هذه العلاقات في رأي ماركس مستقلة عن الإرادة الإنسانية. وتنظيم الإنتاج أو ما يسميه ماركس بالبناء الاقتصادي هو الذي يشكل التنظيم السياسي والقانوني والديني والأدب والعلم والأخلاق[14]...

ومع اعتباره لأهمية دور العامل الاقتصادي، يعطي إنجلز دورا ثانوياً لعناصر البناء الفوقي[15]. ومن جهته، نجد «أوسيبوف»، أحد السوسيولوجيين الماركسيين، يؤكد أن علم الاجتماع الماركسي وإن كان يؤكد على الأهمية الحاسمة للاقتصاد، إلا أنه لا يقلل من شأن دور الناس والطبقات والأفكار والنظم»[16]. أما بوبوف فيصف خصومه من السوسيولوجيين الغربيين بأنهم مثاليون ويخضعون للنزعات الذاتية لا لشيء إلا لكونهم يضعون العامل الاقتصادي في كومة واحدة مع بقية العوامل السياسية والثقافية والنفسية[17].

وخلاصة المذهب الماركسي تكمن في هذه العبارة الوجيزة التي يقول فيها أوسيبوف: «لفهم المجتمع في كليته، وكذلك عناصره المختلفة، لا بد أولاً من فحص أساسه: أسلوب الإنتاج[18]. وهذه العبارة كافية لتوضيح العامل الفعال الذي تستند إليه الماركسية التقليدية، والحديث هنا بالطبع عن الماركسية الأصولية التي ترفض اجتهادات الرواد المجددين.

---

(14) تيماشيف، نيقولا، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص75 ـ 79 (بتصرف).

(15) Michel Dion, Sociologie et Idéologie, éditions sociales, Paris, 1973, P: 42.

(16) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي**، ترجمة: سمير نعيم، وأحمد فرج. القاهرة: دار المعارف، سنة 1970، ص256.

(17) بوبوف، س.ي. **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**: دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي، مرجع سابق، ص164.

(18) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع: دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي**، مرجع سابق، ص164.

المبحث الثاني
إبراز أوجه الصراع بين النظريات الاجتماعية

سنسعى في هذا المبحث إلى إبراز أوجه الصراع بين المذاهب والنظريات الاجتماعية انطلاقاً من العرض الموجز الذي قدمناه لتلك النظريات، والذي أردنا من خلاله أن نبلور ذلك التعارض من خلال إبراز نوع العوامل التي تستند إليها كل نظرية في تفسير التغيرات الاجتماعية. ففي حين تختزل إحدى هذه النظريات أسباب التغير والتطور في العامل الديني يحددها غيرها في العامل البيئي أو البيولوجي، أو النفسي، أو الاجتماعي...، وهكذا دون أن يكون هناك أدنى حد من الاعتراف بتأثير هذه العوامل مجتمعة، فحضور أحدها يستلزم بالضرورة نفي الآخر.

ففي حين يجعل كونت من الذكاء الإنساني عاملاً حاسماً في إحداث التطور الاجتماعي، يصبح هذا الذكاء نفسه عند آخرين متغيراً تابعاً لعوامل أخرى كالعامل الديني أو البيئي أو الاقتصادي أو الاجتماعي...، وفي الوقت الذي يجعل فيه المذهب النفسي من الفرد سبباً وحيداً في إحداث كل تغيير اجتماعي وإنشاء كل ظاهرة اجتماعية، ينمحي الفرد إطلاقاً في المذهب الاجتماعي، ويصبح خاضعاً للقواعد الإلزامية التي تفرضها عليه الحياة الجماعية بشكل قسري. وفي هذا العرض الموجز سوف أقتصر على إبراز أوجه الصراع في أهم المدارس الاجتماعية وأكثرها نفوذاً وامتداداً.

1 ـ المذهب الاجتماعي وضرورة استقلال علم الاجتماع

دخل دوركايم في صراع حاد مع المذهب النفسي خصوصاً، ومع كافة المدارس الاجتماعية السابقة عليه عموماً، وحاول أن يجعل من علم الاجتماع علماً مستقلاً له مجاله الخاص وهو الظواهر الاجتماعية لإبعاد الظواهر الفردية والنفسية، وله منهجه الخاص الذي يناسب طبيعة موضوعه.

يقول ريمون آرون: «إن التصور الدوركايمي لعلم الاجتماع مؤسس على نظرية الظاهرة الاجتماعية، وهدف دوركايم أن يبرهن على أنه يمكن ومن اللازم

أن يوجد علم اجتماع علمي يكون موضوعياً مطابقاً لنموذج العلوم الأخرى، ويكون موضوعه الظاهرة الاجتماعية. ولكي يوجد علم اجتماع، يلزم وجود شيئين: من جهة أن يكون موضوع هذا العلم علمياً، بمعنى أن يتميز عن مواضيع كل العلوم الأخرى، ومن جهة ثانية أن يكون في مقدورنا ملاحظة هذا الموضوع وتفسيره بطريقة مشابهة للطريقة التي تلاحظ بها وتفسر بها العلوم الأخرى[19].

وعلى هذا الأساس من الاستقلالية التي يثبتها دوركايم لموضوع ومنهج علم الاجتماع، يدخل في صراع عنيف مع كل التيارات الاجتماعية الأخرى، لأنها في نظره تخلط بين الظاهرة الاجتماعية التي لها موضوعها الخاص وبين غيرها. يقول دوركايم: «لا يمكن الخلط بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة العضوية، وذلك لأنها تنحصر في بعض التصرفات والأفعال، وكذلك لا يمكن الخلط بينها وبين الظواهر النفسية. وذلك لأن الظواهر الأخيرة لا توجد إلا داخل شعور الفرد وبسببه، فهذه الظواهر إذن جنس قائم بنفسه ويجب أن نصفها دون سواها بأنها اجتماعية»[20].

لقد كان من المنطقي أن يقف دوركايم في وجه المدرسة التطورية عند سبنسر لأنها لا تعتبر الظواهر الاجتماعية ظواهر مستقلة، ولأن موضوع علم الاجتماع عندها هو المجتمع وليس الظواهر في حد ذاتها، وبالمثل رفض دوركايم ما ذهب إليه كونت حينما جعل موضوع علم الاجتماع هو الإنسانية نفسها، واعتبر الظواهر الاجتماعية متغيرة حسب تحولات العقل الإنساني. وهما فكرتان مضادتان لاستقلالية الظواهر الاجتماعية.

ودخل دوركايم من باب أولى في صراع حاد مع المذهب النفسي عند تارد لتأكيده على تبعية الظواهر للإرادة الفردية، في حين أن الظواهر الاجتماعية حسب دوركايم ليست وليدة إرادتنا، بل إنها على العكس من ذلك، هي التي

---

(19) R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, P: 363.

(20) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص34.

تحدد إرادتنا من الخارج وهي بمثابة القوالب التي نضطر إلى صب سلوكنا فيها[21].

لقد انتهى المنهج الذي سلكه دوركايم إلى إغناء علم الاجتماع والكشف عن كثير من الجوانب الغامضة. ولكن اختصاره النظرية الاجتماعية في التفسير الاجتماعي وحده وإرجاعه كل شيء إلى العامل الاجتماعي قد جلب عليه كثيراً من النقد، فالحياة الاجتماعية تستطيع بالفعل أن تؤثر في الأفراد وتكيف تصرفاتهم وأفعالهم حسب أعرافها وعاداتها، ولكن من العبث أن نحاول إرجاع كل شيء في هذه الحياة إلى المجتمع نفسه، ونجعل الأفراد مجرد أشباح تتحرك في قوالب محددة سلفاً، وهو ما أثار على دوركايم نقد أنصار المذهب النفسي.

ولقد كان جابرييل تارد أهم شخصية قامت بدور خطير في معارضة المذهب الاجتماعي عند دوركايم، وأثبت مدى فعالية الفرد داخل الحياة الاجتماعية، وسعى إلى إقامة علم اجتماع قائم على دعائم نفسية ليصبح معه علم الاجتماع علم نفس يبحث عن العلاقات النفسية بين الأشخاص، بحيث لا نستطيع أن نفهم حادثة من الحوادث الاجتماعية إذا أغفلنا الوجهة النفسية وأهملنا ما يجري في نفوس الناس وخواطرهم[22].

وبالمثل قام ماك دوجال بنقد المذهب الاجتماعي وأرجع كل الظواهر إلى الغرائز التي اعتبرها دعائم الحياة الاجتماعية، وعنها تنشأ النظم والهيئات والأوضاع الاجتماعية، ولذا يجب أن يرتكز علم الاجتماع على علم النفس ارتكاز الحياة الاجتماعية على الغرائز[23].

لقد وجه نقد عنيف إلى دوركايم لنفيه شخصية الفرد من المجتمع، وظهر تهافت مذهبه حينما كشف علماء النفس عن استعدادات الأفراد الشخصية

---

(21) المرجع السابق، ص67.

(22) يراجع في هذا المجال: اليافي، عبد الكريم، **تمهيد في علم الاجتماع**، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ط3/ 1963، ص436، 636، 638.

(23) المرجع السابق، ص499 ـ 500.

وإرادتهم المستقلة عن المجتمع. يقول تارد: «أعترف بصعوبة فهمي كيف نستطيع أن نبقي على المجتمع بعد أن نحذف الأفراد منه، فلو أخرجنا الطلاب والأساتذة من الجامعة لا أخال شيئاً يبقى منها سوى الاسم[24]. وهذه الصعوبة واجهت دوركايم نفسه، فقد أحس بالتناقض عندما وجد أشخاصاً معينين استطاعوا أن يرتفعوا على المجتمع ويؤثروا فيه كالأنبياء، وكبار المصلحين الاجتماعيين، أولئك الذين قيل عنهم إنهم يمتازون عنا بتفوق مواهبهم[25].

إن هذا التناقض الذي قاد النظرية الاجتماعية مع دوركايم إلى طريق مسدود سيبدأ في الانحدار ويظهر أقل حدة مع أتباع المدرسة الدوركايمية حينما بدأ علماء الاجتماع وعلماء النفس يدركون مدى التكامل الموجود بين الفرد والمجتمع.

ولعل الشخصية التي لعبت دوراً أساسياً في هذا التقارب هو خليفة دوركايم وحفيده مارسيل موس الذي أحدث نوعاً من التوازن بين ما هو اجتماعي وما هو فردي. والظواهر الاجتماعية معه ستصبح ذات بعد آخر غير الذي كان لها مع دوركايم، فهي ـ كما يقول ـ تلك الظواهر التي تحرك في بعض الأحيان كلية المجتمع ومؤسساته، والتي تنعكس في كل الميادين الاقتصادية والقانونية والجمالية والدينية والمرفولوجية، وتجعلنا هكذا ندخل في حياة الجماعات نفسها، وفي نفس الوقت في ضمير الأفراد الذين تتعلق بهم هذه الحركة الجماعية»[26] فالظواهر الاجتماعية ذات طبيعة جماعية لعموميتها وانتشارها وهي في نفس الوقت غير منفصلة عن الأفراد بل تابعة لهم ومتعلقة بهم.

ولكن هذا التصالح بين المذهبين: النفسي والاجتماعي لم يكن خاتمة المطاف، فقد دخلت النظرية الاجتماعية في أزمة أعمق وأخطر مع ظهور الماركسية التي انطلقت من خلفيات إيديولوجية ليست متناقضة فحسب مع

---

(24) المرجع السابق، ص640.

(25) دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص91.

(26) *Mauss*, par: Jean Cazeneuve, P: 19.

منطلقات النظرية الرأسمالية، بل وقفت منها موقفاً عدائياً وثورياً، وأعلنت أن النظرية الاجتماعية بكل مذاهبها ومدارسها وممثليها لم تكن أكثر من تفكير مثالي وأساطير لا علاقة لها البتة بالعلم الحقيقي الذي سيأخذ أول انطلاقته مع النظرية الماركسية.

2 ـ نموذج الصراع في مقابل البنائية الوظيفية

لقد تجاوز علم الاجتماع الأزمة الخانقة التي عرفها في القرن التاسع عشر والتي تمثلت في الاقتصار على التفسير الأحادي واعتبار عامل دون آخر لتظهر هذه الأزمة في شكل أخطر انتهت بتقسيم علم الاجتماع بين معسكرين لكل منهما نموذج مناقض للآخر في الأسس والمنطلقات والخلفيات والأهداف وحتى في أساليب البحث.

وقد أصبح التصنيف الشائع هو تقسيم النظريات الاجتماعية إلى نموذجين: نموذج الصراع ويمثله أغلب علماء الاجتماع في المعسكر الاشتراكي، ونموذج التوازن ويمثله أغلب علماء الاجتماع في المعسكر الرأسمالي. وعن هذا التحول الجديد لمراكز الصراع يقول ميشيل ديون: «إن الصراع بين القديم والجديد قد غير مواقعه ولم يعد كما كان في القرن التاسع عشر بين علم الاجتماع والميتافيزيقا، بل انتقل إلى داخل حقل النظرية الاجتماعية نفسها بين المثالية والمادية...، وعلى المستوى المهني لعلم الاجتماع، فقد شاهد هؤلاء مواقعهم تتغير في المجتمع حيث أصبح عالم الاجتماع عاملاً مثقفاً يجب أن ينحاز في الجدال الكبير لمرحلتنا الرأسمالية أو الشيوعية، وأن يتساءل عما إذا كان علم الاجتماع يساعد على الحفاظ على المجتمع الرأسمالي القديم أم إذا كان على العكس يعمل على إحلال المجتمع الاشتراكي محله»(27).

لقد أصبح الخلاف في النظرية الاجتماعية يعبر عن فلسفتين متناقضتين لكل منهما رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والقيم والمثل والوسائل والغايات، وكل منهما يعبر عن هذه الأهداف تعبيراً مناقضاً للآخر حسب المنطلقات

(27) Michel Dion, *Sociologie et idéologie*, P: 60.

والخلفيات التي يحملها مجتمع رأسمالي محافظ يهدف إلى خلق التوازن، وآخر اشتراكي ثوري يهدف إلى التغيير. ولذلك كان من المنطقي أن تقف النظرية الماركسية كما يقول بوتومورو ـ على خط النقيض لكل النقاط الرئيسية في النظرية الوظيفية التي سادت العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا خلال العشرين أو الثلاثين سنة الماضية، والتي ظهر يوماً بعد يوم عدم كفايتها، فحيث تؤكد الوظيفية على التجانس الاجتماعي تؤكد الماركسية على الصراع الاجتماعي، وحيث توجه الوظيفية الاهتمام إلى ثبات الأنماط الاجتماعية ودوامها، فللماركسية نظرتها الراديكالية التاريخية إلى البناء المتغير للمجتمع، وحيث تركز الوظيفية على نظم الحياة الاجتماعية من خلال قيم وأنماط عامة، تركز الماركسية على اختلاف المصالح والقيم داخل كل مجتمع، وعلى دور القوة عبر فترة زمنية أطول أو أقصر في فرض نظام اجتماعي معين واستمراره»[28].

ولعلنا نجد في هذا النص ما يعكس أوجه الاختلاف بين النظريتين، وهي خلافات تستبعد كل تقارب ممكن بينهما. وهذه الهوة سيعكسها الجدل الساخن بين النظريتين واعتراضات كل واحدة على الأخرى.

اعتراضات النظرية الماركسية على البنائية الوظيفية

- **الأسلوب غير العلمي لعلم الاجتماع الرأسمالي**: يعترض السوسيولوجيون الماركسيون على كثرة النظريات التي تتقاسم الأدوار في علم الاجتماع الرأسمالي وهي مجموع النظريات التي سبق الإشارة إليها، ويرون أن شدة اختلافها وكثرة تناقضها دليل على عدم علميتها، ولذلك نجد أوسيبوف ـ العالم الاجتماعي الماركسي ـ يصف علم الاجتماع الغربي بعلم الأساطير الاجتماعي. والنظريات الغريبة في نظره لم تتوصل إلى صياغة القوانين الاجتماعية كما هو الحال عند السوفياتيين الذين أخضعوا كل بحوثهم لقانون المادية الجدلية والتاريخية، واستطاعوا أن يخرجوا الفكر الاجتماعي من تيه الفلسفات الميثالية والإمبريقية والمدرسية[29]. بل إنه من المستحيل

(28) بوتومورو، **علم الاجتماع منظور اجتماعي نقدي**، مرجع سابق، ص79.
(29) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص255 ـ 259 (بتصرف)، وكذلك =

أن نكشف من خلال مواقف الفلسفة الميثالية (البرجوازية) قوانين موضوعية لتطور وسير المجتمع، وهذا ما كشفته كل الاتجاهات الفلسفية البرجوازية المعاصرة وبوضوح تام[30].

- **النزعة المحافظة وتثبيت الواقع الاجتماعي ضد التغير الثوري**: يقوم هذا الاعتراض على أساس أن السوسيولوجيين البرجوازيين تهدف محاولاتهم إلى إثبات أن المجتمع يسوده نوع من التوازن، ومن ثم الحفاظ على الأوضاع القائمة. وفي تقديرهم أنه من الوهم أن نعتقد بأن المجتمع الحديث يحقق ضرباً من التوازن المنسجم، مهمته الحفاظ على كل شيء، وليس ذلك إلا تجاهلاً للصراع القائم في المجتمع، هذا الصراع اللامحدود القائم بين الذين لديهم امتيازات ويرغبون في الحفاظ عليها والاستزادة منها ومنع الآخرين منها[31].

وهذا الاعتراض يشمل ضمنياً التزام علماء الاجتماع الغربيين بالأهداف الرأسمالية الإيديولوجية أكثر من خدمة الأهداف العلمية، فعلم الاجتماع البرجوازي ستكون حصيلته النهائية إعطاء تبرير مشروع لتكريس الأوضاع السائدة والحفاظ على المصالح الطبقية للبرجوازية الحاكمة والحيلولة دون إحداث تغيير جذري يغير من ميزان القوى.

اعتراضات المدرسة الوظيفية على نموذج الصراع

لن تختلف هذه الاعتراضات عن سابقاتها، فالنظرية الماركسية في نظر خصومها ليست أقل انحيازاً في تأكيد مصالح الطبقة الحاكمة. وقد أوضح جولدنر الرأسمالي أن الماركسية قد واجهت أول أزماتها حينما أصبحت ولأول مرة الأيديولوجية الرسمية للاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية حيث فقدت

= بوتومورو، **علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع**، الكتاب الرابع: علم الاجتماع: غريب، سيد أحمد وعبد الباسط عبد المعطي، دار المعرفة الجامعية، 1985 ص64.

(30) *L'avenir de la Société humaine*, P: 5.

(31) أنكلز، **مقدمة في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص94.

بذلك قوتها النقدية وتحولت إلى وسيلة للدفاع عن بعض النظم السياسية[32]. فهي إذن تقوم بنفس ما تتهم به خصومها، إذ تعمل على تأكيد الواقع الاجتماعي السائد وتقف دون حدوث أي تغيير معاكس للتوجيهات الحزبية.

وبالمثل يعترض السوسيولوجيون الغربيون والأمريكيون على خصومهم بالوقوع في التفكير المثالي، وقد أصدر عالم الاجتماع الإيطالي باريتو[33] كتابه عن المذاهب الاشتراكية يصفها فيه بأنها نزعات ومذاهب غير علمية لأنها تخاطب العاطفة أكثر مما تخاطب العقل. وقد ظهرت المثاليات الماركسية واضحة في التناقض الصارخ بين تنبؤات النظرية الماركسية وبين التطورات الاجتماعية التي انتهى إليها المجتمع الصناعي في القرن العشرين[34].

وإذا كان التنبؤ الماركسي يقوم في جوهره على التفسير المادي للتاريخ، واعتبار العامل الاقتصادي العامل الأساس في إحداث كل تغيير اجتماعي، فإن كل اعتراض على صحة هذه التنبؤات يعود بالضرورة على فقدان صلاحية التفسير الاقتصادي الأحادي، خاصة وأن علم الاجتماع في القرن العشرين لم يعد يؤمن بالتفسير الأحادي، حيث اعتبرت هذه المرحلة متجاوزة، كما أصبح من المؤكد تداخل النظم وتساندها بحيث لا يمكن القول بأن نظاماً أو عاملاً ما هو المؤثر أو المتغير المستقل، وأن بقية النظم والعوامل متغيرات تابعة[35].

ويذهب النقاد الرأسماليون إلى أبعد من ذلك إذ يلمحون إلى أن السوسيولوجيا الماركسية قد حاولت تجنب الدراسات الواقعية الميدانية خوفاً من أن تؤدي هذه الدراسات إلى زعزعة أسس الفلسفة الماركسية التي ظلت تدور

---

(32) الحسيني، السيد، **نحو نظرية اجتماعية نقدية**. سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب رقم 51، ط1/ 1982، ص191.

(33) ولد في باريس 1848، تخرج من دراسته مهندساً ثم صار أستاذاً بجامعة لوزان بسويسرا للاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع، مات سنة 1923.

(34) بخصوص هذه المسألة يراجع محمد، علي محمد، **علم الاجتماع والمنهج العلمي**، ص860، وكذلك: عبد المعطي، عبد الباسط، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، ص110.

(35) السيمالوطي، **الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر**، مرجع سابق، ص192.

في صيغ جامدة مكررة، ولم يظهر المنهج الإمبريقي أو الواقعي الذي يعتمد على جمع البيانات في العالم الشيوعي إلا بعد سنة 1956 حيث فتحت أوروبا الشرقية أبوابها لهذا النوع من الدراسات قبل أن يلتحق بالاتحاد السوفياتي[36]، وإن ظلت هذه البيانات الميدانية تخضع للتفسير الإيديولوجي والصيغ الدوغماتية الجامدة بحيث يعملون على تغليب التصورات النظرية المسبقة في حالة اختلافها مع نتائج البحوث الميدانية[37].

المبحث الثالث
تحليل أسباب الصراع بين النظريات الاجتماعية

إن العرض السابق يكشف هذه الحقيقة التي لا مفر منها وهي أن النظرية الاجتماعية لا زالت تعرف أزمة خانقة رغم التحولات التي عرفتها والعقبات التي تخطتها. وقد حاول أحد نقاد النظرية الاجتماعية ـ سيرتون ـ أن يرجع هذه الأزمة إلى طبيعة المرحلة التي يجتازها علم الاجتماع باعتباره لم يتجاوز بعد مرحلة الصياغة النظامية والبحث عن الذات، ومن ثم فإن هذه الأزمة سوف يتجاوزها مع الزمن ويصحح مسيرته تلقائياً[38].

غير أن النظرة الفاحصة سوف تكشف لنا أن هذه الأزمة ذاتية وليست عابرة، فهي أزمة في الأسس التي قام عليها علم الاجتماع نفسها، بحيث تفتقد هذه الأسس إطاراً مرجعياً موحداً قادراً على إعطاء رؤية منهجية.

1 ـ انعدام إطار مرجعي موحد

إن التشتت الذي تعاني منه النظرية الاجتماعية هو في الواقع انعكاس طبيعي للتشتت الذي تعاني منه الحضارة المادية ككل، بحيث عجزت المناهج

(36) Paul Lazarsfelde, *Qu'est-ce que la sociologie*, colléction: IDEES, Unésco, 1970, P: 85.

(37) السيمالوطي، **الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر**، مرجع سابق، ص192.

(38) المرجع السابق: 232.

الوضعية عن تقديم بديل موحد تخضع له كل الأطراف. لقد حصل تصدع هائل في المنطلقات الفكرية الغربية بعد أن تولت الرؤية الدينية التي فتحت الطريق أمام التيارات الذاتية والنزعات الشخصية. وهذه الحقيقة يعترف بها المنصفون من علماء الاجتماع الغربيين أنفسهم. ولعل لوي ورث أحسن من عبر عن هذه الحقيقة ووضع أصبعه على المنبع الحقيقي للأزمة: إن انقسام العالم الغربي إلى أجزاء مبعثرة لا عد لها ولا حصر، يطابق التفكك الذي طرأ على الحضارة الغربية، والتصدع الذي حدث في الأواصر التي كانت تشد الفئات الاجتماعية وتؤكد انسجامها، ولم يفلت النشاط العقلي من هذه التأثيرات.

إن المراحل الماضية في تاريخ الغرب تميزت بوجود إطار مشترك استطاع أن يقدم معياراً للتثبت في صحة الحقائق، أما العلم المعاصر فلم يعد نظاماً كونياً شاملاً ومشتركاً، وإنما يمثل بالأحرى مشهداً لساحة قتال تصطرع فيها أضراب متنازعة، لكل فئة صورتها الذهنية عن العالم تصبغ على نفس المواضيع معاني وقيماً مختلفة كل الاختلاف، فكان من الطبيعي أن يهبط الاتفاق في عالم كهذا إلى الحد الأدنى[39].

هذا التحليل في الواقع يكشف عن جوهر القضية، فقد كانت الأهداف التي رسمتها «الوضعية» وناضلت من أجلها بكل قوة هي أن تزحزح تلك الأفكار المطلقة التي كان يعتقد فيها الناس ويصدرون عنها، وقد نجحت الوضعية في إحداث ذلك التصدع العميق في التفكير الديني الذي جعلته يتولى عن تقديم تلك الرؤية الشاملة والتصور المتكامل الذي كان يحكم الفكر الوسيط، وكانت النتيجة التي انتهت إليها هي توكيد النسبية وإحلالها محل المطلق. ولكن حينما يقرر الفكر الوضعي أن كل الحقائق يجب أن تخضع لمبدأ النسبية، فإنه من التناقض الفاحش أن يسعى بعد ذلك إلى إيجاد إطار فكري موحد تخضع له كل الاتجاهات وتتجاوز المقاربات المتباينة، لأن ذلك يعني العودة إلى الأفكار المطلقة من جديد.

---

(39) ينظر مقدمة ترجمته لكتاب كارل منهايم، **الإيديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ص47 ـ 48 (بتصرف).

لقد أراد الفكر الوضعي حقا أن يجعل من نفسه إطاراً متكاملاً ويقدم نفسه كبديل عام عن النظام الفكري السابق، ولكن شدة التناقضات التي شهدها النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والانقسام الهائل في النظرية الاجتماعية، والصراع الإيديولوجي الحاد الذي ميز القرن العشرين، والذي تشكل في نموذج الصراع مقابل نموذج التوازن، كان تعبيراً صادقاً عن مدى الفشل الذي لقيه الفكر الوضعي في دعوته تلك.

إن انعدام هذا الإطار المرجعي المعرفي الشامل هو المسؤول الأول عن هذا التشتت الذي تحول معه علم الاجتماع إلى تيارات متناحرة يناقض بعضها البعض. ولعلنا نجد في اعتراف نقاد النظرية الاجتماعية ما يؤكد هذه الحقيقة. يقول ميشيل ديون: «إن علم الاجتماع تجتاحه التيارات الفكرية الأكثر اختلافاً لتتحول فجأة إلى حزبية، ويمكن أن نقول بأنه يوجد تقريباً من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع»[40]. وبالمثل يقول نيقولا تيماشيف: «انقسم علم الاجتماع خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر بصورة تدعو إلى اليأس إلى عدد من المدارس الرئيسة والفرعية بحيث أصبح من العسير أن نجد أي قدر من الالتقاء بين علوم الاجتماع المتعددة»[41]. وهو الأمر نفسه الذي عبر عنه بوتومورو بخصوص علم الاجتماع في القرن العشرين: «لا يوجد في الوقت الحاضر (في السبعينات) بناء متكامل لنظرية علم الاجتماع، حظي بالصدق أو القبول العام...»[42].

وواضح من هذا كله أن الذي ينقص النظرية الاجتماعية فعلاً هو وجود هذا الإطار المعرفي القادر على تقديم تصور علمي موحد ومعايير متفق عليها، وما دام هذا الإطار المعرفي مفتقداً، فسيبقى هذا الانقسام مطروحاً وبإلحاح.

2 ـ أحادية التفسير

إن الفكرة السابقة تؤكد أهمية هذا العامل. فما دامت النظرية الاجتماعية

(40) Michel Dion, *Sociologie et idéologie*, P: 43.

(41) تيماشيف، **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، مرجع سابق، ص205.

(42) المرجع السابق، ص45.

تفتقر إلى مقاييس موحدة، فمن الطبيعي أن يتخذ كل واحد من علماء الاجتماع لنفسه مقياساً للحقائق، ويقتصر في تفسيراته على ما يعتقد أنه وحده الذي يوصل إلى الحقيقة. وإذا كان الجدل حول العامل الرئيسي في تفسير الظواهر هو الذي ميز القرن التاسع عشر، فإن هذا الجدل لم يختف تماماً. إن أقطاب النظرية الماركسية في علم الاجتماع بحكم تبنيهم للماركسية التقليدية ورفضهم للاجتهادات الماركسية التي انتهى إليها المجددون، عملوا في الواقع على تكريس هذا التوجه القائم على التفسير الخطي الأحادي. فالنظرية الماركسية التي تمثل طرفاً وحدها في النزاع الحالي والتي تقف في وجه النظرية الغربية لا زالت تتبنى هذا النوع من التفسير على أنه السبيل الوحيد لبلوغ الحقيقة، واعتبار كل ما عداه أساطير ومثاليات.

3 ـ التضخم المذهبي

ليس من الغريب أن ينتهي الفكر الوضعي إلى التضخم المذهبي ما دام علم الاجتماع يزج بنفسه في مناقشة قضايا تتصل بقيم الإنسان، وما دام الإنسان قد نصب نفسه حكماً على هذه القيم. إن كثيراً من التفسيرات سوف تتأثر بالقناعات الشخصية لهذا العالم أو ذاك، ولن تعرف معنى الحياد. وغياب قيم محايدة من شأنه أن يخلق التضخم المذهبي.

فالتضخم المذهبي من الخصائص المميزة للفكر الوضعي عموماً، فحين يعلن المفكر الوضعي عن فكرة ما، لا يعتقد أنها مجرد فكرة قد تصيب وقد تخطئ، وإنما يقدمها على أساس أنها وحدها الحقيقة، وكل ما عداها وهم، ويجمع لفكرته الأنصار، ويقدم لها إطاراً نظرياً، وينتقي لها من الشواهد ما يعتقد أنه كاف في تثبيتها. يقول د.عماد الدين خليل: «لقد شهدت العلوم الإنسانية صبغة الانفراد والذاتية والادعاء والتضخم. . . ولذا لم تستطع أن تقدم للإنسان عشر معشار ما قدمته العلوم النظرية والتطبيقية، ولهذا أيضاً آلت إلى الفشل والسقوط الواحدة تلو الأخرى. . .» [43].

---

(43) خليل، عماد الدين: مقال بعنوان: شيء عن الفكر الوضعي، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 39، سنة 1404، ص6.

وأعتقد أنه من المفيد أن أذكر هنا تصريحاً لأحد علماء الاجتماع يكشف فيه عن إحساسه بالتضخم المذهبي الذي يقع فيه عالم الاجتماع الوضعي. يقول ليوبولد فون فيزه منتقداً عالم الاجتماع الفرنسي جورج جرفتش: «إن جرفتش له رأي مضاد للغاية لعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر، فمشاكله في نظره مشاكل زائفة. أما نحن معاصريه فعلينا أن نشعر بالفخر إذا ما أشار جورج جرفتش إلى أي منا على أنه من رواد مذهبه مما ساعد في نفس الوقت على إعلاء شأنه هو نفسه. ويواجه الناس هذه الظاهرة باندهاش حيث نجد العلماء من أصحاب المواهب العظيمة، بل وحتى الجديرين بلقب العباقرة يكادون يريدون أن يغتالوا علمياً جميع أولئك الذين عملوا على نفس الدرب قبلهم أو يعملون اليوم بجانبهم...، إن تراث علم الاجتماع يصاب بخسارة فادحة إذا فقدنا التسامح، وإذا لم نعط لكل ذي حق حقه في مجالاته الخاصة، وإننا نخطئ حين نعتقد أنه يمكن إضفاء ضوء أفضل على أحد مجالات العلم عن طريق إطفاء جميع الشموع الموجودة بجانبه»[44].

4 ـ التوجيه الإيديولوجي

بالمثل يعمل التوجيه الإيديولوجي على تعميق الفواصل التي تبعد بين الاتجاهات السوسيولوجية. فالباحث الاجتماعي ينطلق من خلفيات إيديولوجية يكون لها أثر واضح على توجيه بحوثه نحو وجهة معينة تلتزم بخدمة الأهداف التي تحددها تلك الخلفيات. ولعل الصراع الإيديولوجي بين المذهبين الرأسمالي والماركسي كاف في إبراز مدى خطورة التشيع المذهبي على نتائج علم الاجتماع.

هذه العوامل أو الأسباب التي أشرت إليها تدل على أن الأزمة التي يعاني منها علم الاجتماع هي أزمة في الأسس والمنطلقات التي تقوم عليها النظريات الاجتماعية، وليست مجرد أخطاء عابرة من جنس الأخطاء التي يتعرض لها أي باحث لسبب من الأسباب كالنقص في الاستقراء أو النقص في البيانات أو خطأ

---

(44) النص مأخوذ من كتاب، **علم الاجتماع الفرنسي المعاصر**، مرجع سابق، ص220.

في التعليل أو التفسير أو الاستدلال، فهذه أخطاء من الممكن جداً أن يتجاوزها بالتدقيق والمراجعة، بينما طبيعة الأزمة في النظرية الاجتماعية هي أزمة هيكلية ينقصها وحدة التصور العام الذي يضمن لها انسجامها وتجانسها فكرياً وعقدياً ومنهجياً ونظرياً وتطبيقياً.

الفصل الرابع

البعد الإيديولوجي لعلم الاجتماع

مقدمة

إن الأهداف الإيديولوجية من أخطر العقبات التي تعترض طريق علم الاجتماع ومن أخطر السلبيات التي تحول بينه وبين أداء مهمته العلمية وتحوله إلى أداة لتحقيق غايات مخصوصة وخدمة أهداف محددة سلفاً.

لقد استخدم علم الاجتماع كسلاح إيديولوجي لأغراض تنأى عن المجال العلمي، ودخل في الحوار الإيديولوجي الكبير الذي يدور بين المعسكرين الكبيرين الشيوعي الماركسي والغربي الرأسمالي. لقد انحاز بعض علماء الاجتماع إلى أحد طرفي الصراع وتحولوا من علماء محايدين إلى موظفين أجراء أوقفوا قسماً كبيراً من بحوثهم وكشوفهم لخدمة الأهداف السياسية مما أفقدهم الموضوعية التي نادوا بتحقيقها. وعلى صعيد الصراع العالمي فإن علم الاجتماع ساهم بقسط كبير في الصراع العالمي ووقف إلى جانب الدول الاستعمارية، ومهد لها الطريق نحو سيطرتها الكاملة، بفضل ما قدمه من معلومات وكشوف حول ثقافة الشعوب المستعمرة وعاداتها ونظمها وكشف مواطن الضعف فيها.

إن العلم حينما يتحول من أداة معرفية إلى أداة إيديولوجية، يفتقد بذلك أخص خصائصه، ويبتعد عن أهدافه، ويتحول إلى دعوة عقائدية، وفي بعض الأحيان إلى جدل عقيم. إن هناك اختلافاً جوهرياً بين العلم والإيديولوجيا، فالعلم كما يقول أحد النقاد يحصر مهمته في الكشف عن الحقيقة، بينما يبحث الإيديولوجي عن الحقائق التي تثبت عقيدة اختارها ووافق عليها سلفاً. فالنزعة الإيديولوجية، سواء كانت محافظة أو ثورية، تسعى إلى تحقيق مصالح أو

المحافظة على مصالح معينة على خلاف العلم الذي لا نجد لديه أي التزام سياسي، لأنه حصر مهمته في الكشف عن الحقيقة[1]. إن العلم يهتم بتتبع الحقيقة ضمن إطار محايد لا يعرف الانتماء المذهبي أو الحزبي أو المدرسي، فالحقيقة نفسها غير قابلة للتلون حسب هذه الانتماءات، بينما تقوم الإيديولوجيا بدور معاكس، لأنها تعبر عن مجموعة من المعتقدات السياسية والاجتماعية والدينية. . . التي يؤمن بها العالِم المنتمي، فتأتي دراسته انعكاساً لانتمائه الطبقي أو الاجتماعي أو السياسي. إن الباحث هنا لا يهدف إلى إقرار الحقائق بقدر ما يهدف إلى إقرار القيم التي يؤمن بها. ومن ثم فإن العلم لا تثبت له استقلاليته ولا تكون له كلمته المسموعة حينما تتفوق سلطة الإيديولوجيا وتصبح هي الموجه والمحرك. فهي قادرة على توجيه البحث العلمي الوجهة التي ترضاها وقادرة على إعطاء تأويلات مرضية للنتائج العلمية التي لا تتفق مع انتمائها. ولهذا السبب فإن علم الاجتماع ـ كما يقول ألن تورين ـ لا يفرض نفسه إلا عندما يضمحل صوت الإيديولوجيا السائدة، وفيما عدا ذلك يظل مضايقاً ومنفياً، وحتى تحليل المجتمع لا يسعه إلا أن يكون مجرد تعليق على التفسير الرسمي[2].

ولعل هذه الدراسة الموجزة في هذا الفصل ستبلور هذه الفكرة بوضوح، وتظهر مدى التأثير السلبي الذي تمارسه الإيديولوجيا على علم الاجتماع، ومدى التحريف الذي ينزلق فيه هذا الأخير لخضوعه لهذا النوع من التوجيه.

المبحث الأول
البعد الإيديولوجي ومشروعية الانحياز

لقد أثر التوجيه الإيديولوجي لعلم الاجتماع في تقسيم النظرية الاجتماعية

---

(1) ليلة، علي، **البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، المفاهيم والقضايا**، القاهرة: دار المعارف، ط1/ 1982. ص58.

(2) Alain Touraine, Pour la Sociologie, édition du Seuil 1974, Collection du point, primerie Bussière, P: 89.

إلى قطبين متصارعين ومتناقضين، ومع هذا التقسيم ستصبح الحقائق الاجتماعية ذات وجهين متناقضين وتصبح المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية كذلك ذات معنيين متعارضين، وتصبح النتائج والأهداف التي ينتهي إليها كل منهما على طرفي نقيض، وتصبح الأسس المنهجية نفسها تتلون بهذا التوجيه.

1 ـ تبرير مشروعية الانحياز

هذا التعارض الجذري بين النظريتين بعد أن تمكن وأصبح راسخاً فيهما، أعطى لهذا التوجيه الإيديولوجي صبغة مشروعة إلى درجة أن علماء الاجتماع يؤكدون ضرورة التزامهم الإيديولوجي، وانحيازهم لمصالح انتماءاتهم الطبقية، وتبني المواقف الحزبية والالتزام بقراراتها السياسية. وهذا الإصرار نجده بالخصوص عند الماركسيين حيث يؤكد عالم الاجتماع الماركسي بوبوف «أن علم الاجتماع كان ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من الإيديولوجيا، وهو جزء لا يتجزأ من الأفكار... ولا يوجد ولا يمكن أن يوجد أي حياد في الصراع الإيديولوجي، فأي إضعاف أو انتقاص للإيديولوجيا الاشتراكية سيستغله العدو الطبقي لتقوية مواقعه الإيديولوجية. وإن مبدأ حزبية (التزام) الإيديولوجيا اللينينية الذي تسترشد به الأحزاب الماركسية ـ اللينينية ـ هو سلاح حاد لا بديل له في الصراع ضد التحريفية المعاصرة»[3].

إن علم الاجتماع عموماً كما يعترف بذلك علماء الاجتماع أنفسهم لا يؤمن بالحياد العلمي، وفكرة الحياد هذه تعتبر من المثاليات التي تتجاهل الواقع المعيش، هذا الواقع القائم على الصراع بين المصالح القومية والدولية. ولكن علماء الاجتماع يقعون في تناقض شنيع، فهم حينما يعترفون بأن علم الاجتماع أداة إيديولوجية لا يمكن أن تتجرد من الصراع القائم، وحينما يعترفون بأنه سلاح لا بديل عنه في هذا الصراع، فإنهم في الوقت نفسه، يعتبرونه أداة علمية في دلالتها.

إن علماء الاجتماع الماركسيين يتمسكون بضرورة ربط البحث الاجتماعي

---

(3) بوبوف، **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**، مرجع سابق، ص173 ـ 198 (باختصار).

بالمفهوم المادي للتاريخ، ويعتقدون أنهم حينما يفعلون ذلك يتبعون المنهج السليم الذي يوصل إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية حتى لا يتحول البحث الاجتماعي إلى نسق جاهز من العقيدة. فالمادية التاريخية في نظر الماركسيين تقدم إجابة علمية للمشاكل الاجتماعية لأنها تعتمد على تعميم ماضي الإنسانية، وتستمد منها تصوراتها وخبراتها العلمية، ومن ثم فهي دعوة إيديولوجية مؤسسة علمياً. يقول بوبوف: «تعتمد الماركسية اللينينية على تعميم ماضي الإنسانية التاريخي كله اعتمادها على التحليل العلمي لطبيعة العصر الذي تعيشه. ويكشف هذا المذهب طرق تطور الإنسانية المقبل، كما تعمم الفلسفة الماركسية اللينينية كمنهج للمعرفة العلمية منجزات العلوم الاجتماعية والطبيعية»[4].

إن الماركسية حينما تتخذ من علم الاجتماع أداة إيديولوجية، فهي في نظرها تفعل ذلك لأنه الطريق الوحيد نحو العلم اليقيني، وكشف الزيف الإيديولوجي للرأسمالية. وعلم الاجتماع الماركسي هو أداة إيديولوجية معرفية نقدية وجه قسطاً كبيراً من اهتماماته نحو الكشف عن مآسي وتناقضات المجتمع الرأسمالي. ولكن هذه الأداة النقدية الثورية هي نفسها تقوم بدور معاكس حينما يتعلق الأمر بواقع المجتمع السوفياتي. فإذا كانت تستعمل كأداة نقدية حينما يتعلق الأمر بقضايا المجتمع الرأسمالي، فهي أداة انتهازية تسعى إلى التبرير والمحافظة على الوضع القائم داخل الاتحاد السوفياتي حيث لا تتعدى توجيهات الحزب[5]. بل إن نقاد النظرية الماركسية يقولون إن الباحث الاجتماعي في الدول الاشتراكية لا يمكن أن يجري أي بحث داخل البلدان الاشتراكية ما لم يحصل على التصديق الشرعي من السلطة للموضوعات التي يختارها[6].

إن علماء الاجتماع الماركسيين ينتقدون بشدة خصومهم الغربيين والأميركيين على توجهاتهم الإيديولوجية، ولكنهم في الواقع أكثر تعصباً وأشد

(4) المرجع السابق، ص180.

(5) عبد المعطي، عبد الباسط، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**. سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، ص26.

(6) غريب، محمد؛ وسيد، أحمد، **علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع**، الكتاب الرابع، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص63.

التزاماً بالتوجيهات الحزبية. ومن السخافة أن يضيفوا إلى هذا الزيف الإيديولوجي زيفاً آخر حينما ينصبون أنفسهم دعاة للموضوعية العلمية، ويجعلون من نظريتهم وحدها مقياساً للحقائق الاجتماعية.

وإذا انتقلنا إلى علم الاجتماع الغربي والأمريكي لا نجد مثل هذا التأكيد الصريح على ضرورة الالتزام بالتوجيهات الإيديولوجية للرأسمالية على المستوى النظري، فهؤلاء يحرصون على إظهار التزامهم وحيادهم العلمي. وقد حاول بعضهم، كما فعل ريموند ريس، أن يثبت أن علم الاجتماع في الغرب قد بدأ يتحول إلى الاتجاه الواقعي الرشيد، وأن علماء الاجتماع قد تخلوا تماماً عن التوجيهات الإيديولوجية وانفصلوا عن الإيديولوجيا[7]. ولكن نقاد السوسيولوجيا الغربية، سواء أكانوا من الغربيين أنفسهم أم من الماركسيين، أثبتوا أن علم الاجتماع الغربي والأمريكي بالخصوص قد ظل ولا يزال غارقاً في الوحل الإيديولوجي، وأنه منذ ولادته جاء تعبيراً عن المصالح الطبقية، وظل أداة فعالة للاستغلال العالمي وتبرير السيطرة الرأسمالية على شعوب العالم. وقد عبر عن هذه الحقيقة عالم الاجتماع والاقتصاد السويسري ميرودال الذي يقول: «لا يوجد شكل آخر لدراسة الواقع الاجتماعي غير دراسته من وجهة نظر المثل الإنسانية، فالعلم الاجتماعي الغيري الخالي من المصلحة لم يوجد أبداً ولا يمكن أن يوجد منطقياً، وهو يمثل مجال القيم لمفاهيمنا الرئيسية ومصلحتنا في هذه القضية، ويعطي الاتجاه لأفكارنا والمغزى لاستنتاجاتنا. فهو يطرح القضايا ويقدم لها الإجابة في آن واحد. . .، والعلم الاجتماعي الخالي من المصلحة هراء فارغ»[8]. على أن القضية ليست قضية اعتراف أو عدمه، فالتراث السوسيولوجي الغربي غني عن اعتراف من هذا النوع. فهو يقدم نفسه كجزء لا يتجزأ من الإمبريالية والاستعمار والاحتكار العالمي، ولعل ميلاد علم الاجتماع الاستعماري كفرع لعلم الاجتماع العام أوضح دليل على ذلك.

---

(7) السيمالوطي، **الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر**، مرجع سابق، ص228.

(8) بوبوف، **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**، مرجع سابق، ص172

2 ـ انعكاس التوجيه الإيديولوجي على صياغة المفاهيم الاجتماعية

يظهر الأثر السلبي للبعد الإيديولوجي عند تحديد ومناقشة كثير من المفاهيم والمصطلحات التي تتداولها النظرية الاجتماعية. فالمفهوم الواحد يأخذ معاني متضادة ومتباينة، وتصبح الحقيقة الاجتماعية الواحدة ذات أبعاد متعارضة. وهذه بعض الأمثلة التي نعرض لها من الوجهتين المختلفتين:

(أ) مفهوم علم الاجتماع: يختلف مفهوم وموضوع علم الاجتماع نفسه بين الاتجاهين المتعارضين. فعلماء الاجتماع الأمريكيون يُعَرِّفون علم الاجتماع بأنه: العلم الذي يهدف إلى الكشف عن البناء الأساسي للمجتمع الإنساني وتعيين القوى الإنسانية التي تساعد على ترابط الجماعات معاً أو تضعف من هذا الترابط[9]. أما في المنظور الماركسي، فعلم الاجتماع ـ كما يقول أوسيبوف ـ يهتم بدراسة البناء الاجتماعي للمجتمع أي العلاقات بين الطبقات وبعضها البعض، والعلاقات داخل الطبقة الواحدة، والمؤسسات الاجتماعية التي تنظم هذه العلاقات، ونمو تفاعل الأنظمة والتنظيمات الموجودة[10].

ومن خلال هذين التعريفين، نلاحظ تأثير التوجيه الإيديولوجي على تغيير دلالة المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية. ففي حين تربط النظرية الماركسية موضوع علم الاجتماع بالصراع الطبقي، والتطور التاريخي للنظم، وهو أمر يعكس أبعاد المادية التاريخية، نجد أن النموذج الوظيفي الرأسمالي يغفل ذلك ليتم التركيز على الانسجام والتوازن الاجتماعي.

(ب) مفهوم المجتمع: يقول أوسيبوف في تعريف المجتمع: «إن التعريف العلمي للمجتمع يكون ممكناً فقط من وجهة النظر المادية الجدلية: المجتمع نظام ثابت نسبياً من الارتباطات والعلاقات الاجتماعية لمجموعة كبيرة من الناس تدعمهم قوة القانون والعادة الجمعية والتقاليد...، وهو قد يكون في نمو تاريخي، ويقوم على أسلوب إنتاج معين يظهر كمرحلة في النمو التقدمي

---

(9) غريب، **علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع**، الكتاب الرابع، **علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص51.

(10) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**، مرجع سابق، ص27.

للإنسان»[11]. وعلى عكس هذا المنظور الماركسي الذي يجعل من أسلوب الإنتاج عاملاً حاسماً في تحديد شكل المجتمع، يخضع هذا المفهوم في المنظور الأمريكي لمقولة التوازن والانسجام، فهو عبارة عن مجموعة من الجماعات الاجتماعية التي تتفاعل سوياً من خلال علاقات اجتماعية قائمة بينها، ويتعاون كل منها على إنجاز رغباته الخاصة التي تترابط وتتكامل مع مصالح قرنائه، فعنصر الترابط والتساند والتكامل يحتل مكانة بارزة بين مكونات المجتمع[12].

(ج) مفهوم الثقافة: حسب أوسيبوف يرجع كثير من علماء الاجتماع الغربيين الثقافة إلى خبرات نفسية، وأكثر تعريفات الثقافة شيوعاً هي أنها نظام يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والعادات الجمعية وغير ذلك من القدرات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع، فالأساس في الثقافة ـ كما يقول عالم الاجتماع الأمريكي لينبتون ـ يوجد في الشعور الإنساني، والموضوعات الفيزيقية يكون لها معنى فقط على أساس هذه الرموز العقلية. فالأفكار هي الأساس الحقيقي للثقافة، والموضوعات المادية تكون عديمة المعنى دون معرفة بكيفية استخدامها[13].

وهذه النظرة لمفهوم وأساس الثقافة لا يتفق مع المنظور الماركسي. إن الثقافة في نظر أوسيبوف هي جماع القيم المادية والروحية التي يخلقها الإنسان في مجرى النمو الاجتماعي والتاريخي، وهي تصور مستوى التقدم التقني والإنتاج والتعليم والأدب والفن الذي وصل إليه المجتمع في مرحلة معينة من النمو الاجتماعي. والظروف المادية المختلفة خلال فترات النمو الاجتماعي (الجماعة البدائية، ملكية العبيد، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية) هي التي تحدد الثقافات المختلفة، وهذه الثقافات على التوالي هي الثقافة الجماعية والبدائية وملكية العبيد والإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية[14].

---

(11) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع البرجوازي**، ص164، 132.

(12) غريب، **علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجتمع**، مرجع سابق، ص55.

(13) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص127 ـ 132.

(14) المرجع السابق، ص136.

إن الأساس الذي يقوم عليه التصور الماركسي لمفهوم الثقافة وتحوله من نمط ثقافي إلى آخر هو التحول الاجتماعي من نمط اقتصادي إلى آخر حسب تطور وسائل الإنتاج. فكلما تطورت وسائل الإنتاج عرف المجتمع تحولاً وتطوراً يؤدي إلى ظهور ثقافة جديدة تعكس القيم السائدة في المجتمع الجديد. يقول أوسيبوف: «إن أسلوب الإنتاج يحدد التحول من نظام اجتماعي ما وثقافته إلى نظام اجتماعي آخر بثقافته، ويعتمد نمو الثقافة المادية والروحية للمجتمع على أساس قانون نمو أساليب الإنتاج والقوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج التي تحدد بها»[15].

(د) **مفهوم القيم**: يقول أوسيبوف: «إن الأكثر شيوعاً عند علماء الاجتماع في الغرب اعتبار القيم نتاجات للعقل، وحسب تعريف لأحد هؤلاء فإن القيم أساساً هي مسألة اعتقاد، ويمكن اكتشاف وجودها ببحث اجتماعي أوسيكولوجي، ولا يمكن توضيح صدقها ولا مبرراتها، وهي في نفس الوقت المصادر النهائية لكل السلوك المنطقي الغائي الشعوري»[16].

وهذا التصور الغربي للقيم لا يوافق عليه علماء الاجتماع الماركسيون الذين يرون فيه مجرد تعبير ميثالي لا أصل له، لأنه عاجز بطبيعته عن تقديم تفسير شامل ومنطقي. وهنا نعود إلى المنظومة الكلاسيكية، فالقيم وعلاقتها بالحاجات الاجتماعية لا يحددها التفاعل الفعلي للناس، ولكن مصالحهم الطبقية، ونجاح الكفاح الطبقي يعتمد على المدى الذي تكون فيه القيم الاجتماعية التي تكافح من أجلها طبقة معينة تعبيراً عن الحاجات الموضوعية للتاريخ[17].

أمام هذه الازدواجية والثنائية التي نقف عليها على كل مستويات التحليل، يثور سؤال يطرح نفسه بإلحاح: هل هناك نوعان من علم الاجتماع؟ وهل هناك بالتالي نوعان من الحقائق؟ يقول ميشيل ديون جواباً على هذا السؤال: «ليس

(15) المرجع السابق، ص137.
(16) المرجع السابق، ص132.
(17) المرجع السابق، ص132.

هناك علمان علم برجوازي وعلم بروليتاري. وإذا كان هناك علمان اجتماعيان فإن ذلك يعني أن علم الاجتماع ليس علماً ولكن مجرد إيديولوجيا»[18]. وهذا الحكم يجسد في الواقع مدى السلبية التي تمارسها الإيديولوجيا على علم الاجتماع باعتبارها من بين العوائق الخطيرة التي تذهب به بعيداً عن إدراك الواقع الحقيقي وتحوله إلى أداة فعالة في الصراع.

المبحث الثاني
البعد الإيديولوجي لعلم الاجتماع وخدمة المركزية الغربية

لقد وظف علم الاجتماع لخدمة المركزية الغربية، وظهر ذلك بشكل سافر في النتائج التي انتهت إليها الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية، وفي اعترافات علماء الاجتماع، وفي المشاريع الحكومية الرسمية التي وظف فيها علم الاجتماع لأهداف احتكارية واستعمارية، كما ظهر ذلك واضحاً في التحيز السافر لعلماء الاجتماع في خدمة أهدافهم القومية.

1 ـ علم الاجتماع وتبرير العنصرية الغربية

جاء علم الاجتماع انعكاساً لنظرة الرجل الغربي إلى غيره من الأجناس، وظهرت النزعة العنصرية التي تعلي من شأن القيم الغربية وتعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضاري نموذجي واضحة في التراث السوسيولوجي، وجسدتها أعمال كل من جوبينو ولابوج ومارسيل موس وماكس فيبر...، ولعل جوبينو من الشخصيات التي ارتبط اسمها بالنزعة العنصرية وعمل على ترسيخ النزعة العرقية وإعطائها صبغة علمية. لقد ميزت هذه النزعة أعماله الاجتماعية واعتبر الجنس عاملاً فعالاً في كل تغير يحدث في المجتمعات الإنسانية.

إن جوبينو كما يقول إيميل بريهبي عمد إلى إعطاء قاعدة مادية وواقعية لفكرة تفوق الأجناس الشمالية والجرمانية التي كان المذهب الهغلي يؤسسها

(18) M. Dion, *Sociologie et Idéologie*, P: 10.

على جدلية مثالية. والجنس حسب جوبينو يكتسب من ذاتيته تفوقاً مادياً ومعنوياً، والحضارة التي تسعى إلى مماثلة الناس فيما بينهم، والإنسانية التي تعتقد في تماثل عميق للعقول، تكونان انحطاطاً لأنهما تيسران اختلاطاً للأجناس يكون دائماً لصالح الجنس المتدني[19].

لقد عمل جوبينو على إعطاء صبغة علمية لتصوراته ليعطي تبريراً معقولاً لإيمانه بتفوق الجنس الأبيض صانع الحضارة، ومن ثم إيمانه بضرورة الحفاظ على صفاء هذا الجنس وعدم اختلاطه بغيره من الأجناس المتدنية لأن ذلك يهدد العقلية الخلاقة والفردانية للجنس الأبيض الذي تدين له الحضارة المعاصرة بوجودها[20].

وهذه الفكرة هي نفسها التي نجدها عند لابوج الذي أعطى للجنس الآري كل الصلاحيات، يتصرف في العالم كيف يشاء، فالأرض كلها أرضه، والعالم كله وطنه[21].

ومن جهته نجد ماكس فيبر ـ عالم الاجتماع الألماني الشهير ـ لا يتردد في تزكية هذا التفرد النموذجي للحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي. إن العلم في نظره لم ينم إلا في الغرب، والغرب وحده الذي صاغ تاريخاً علمياً، وهو وحده الذي يتمتع بنظم سياسية وقانونية واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة، بل لقد انتهى به الأمر إلى التساؤل عن إمكانية عزو هذه الأصالة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب وحده دون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حد بعيد[22].

وبالمثل يقرر مارسيل موس أن الشعب الأوروبي وحده الذي استحق أن يسمى أمة من بين شعوب العالم. فالأكرانيون لم يكونوا أبداً أمة وكذلك

---

(19) E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome I; P: 941.

(20) G. Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, P: 82.

(21) اليافي، عبد الكريم، **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص328.

(22) فروند، جوليان، **علم الاجتماع عند ماكس ڤيبر**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976، ص133 ـ 135.

البولونيون لم يكن لهم أي وجود مستقل وكل شعوب آسيا...، وتبقى أوروبا وهنا تأسس القانون العام القومي والعالمي لهذه الأشكال من المجتمعات حيث ظهر عدد من الحكومات التي تستحق لقب الأمة[23]. ولم يكن موقف ريمون آرون مغايراً كما أنه لم يكن أقل مثالية من كونت حينما قرر أن المجتمع الصناعي سيصبح مجتمع الإنسانية كلها. يقول آرون: «إن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها، فلم يقم دليل على أن كونت كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لها رسالة عالمية، فالتنظيم العلمي للعمل هو خاصية مميزة للمجتمع الأوروبي، وهو بالتأكيد أكثر فعالية من كل التنظيمات الأخرى، حتى أنه ابتدءا من الوقت الذي اكتشف فيه السر من قبل شعب، كان على أطراف الإنسانية أن تأخذ به لأنه شرط الازدهار والتقدم»[24].

إن علم الاجتماع يقدم المجتمع الغربي بثقافته وقيمه... كنموذج فريد ولا يمكن لأي مجتمع أن يعرف طريقه نحو التقدم إلا عبر هذا النموذج المثالي، وبذلك يظل علم الاجتماع ملتزماً بخدمة الأهداف القومية للغرب، وهل هناك هدف أنبل من خدمة المركزية الغربية وإيصال رسالتها «الحضارية» إلى الإنسانية؟

2 ـ علم الاجتماع وخدمة الاحتكار العالمي

استخدم علم الاجتماع كأداة فعالة لخدمة الصراع العالمي وضمان مصالح الدول الكبرى واستمرار فرض سيطرتها على الدول النامية سواء في المجال السياسي أوالاقتصادي أوالعسكري.

(أ) في المجال السياسي:

إن البحوث الاجتماعية التي تقام في البلدان النامية موجهة بالأساس

(23) *Mauss*, par Jean cazeneuve, PP: 53- 54- 55.

(24) R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, P: 86.

لخدمة أهداف سياسية وتقديم بيانات مفصلة عن وضع هذه البلدان لإحكام السيطرة عليها، ولم تكن لهذه البحوث في الغالب أية صلة بما تدعيه من العمل على القضاء على أسباب التخلف.

لقد كانت البحوث تقوم باسم تحضير هذه الدول النامية وحاجتها إلى معونة خارجية تقوم على تنظيم شؤونها. وتحت هذا الشعار عملت الولايات المتحدة على فرض سيطرتها السياسية على الدول النامية وإخضاعها لتبعيتها. وتأكيداً لهذه السياسة الاحتكارية يقول أحد علماء الاجتماع: إن السياسة الخارجية للولايات المتحدة مسيرة من قبل أحد المتخصصين في العلوم الاجتماعية وهو الأستاذ كسنجر المتخرج من جامعة هارفرد، وإن الإيديولوجيا المهيمنة للعلوم الاجتماعية والمنتشرة بشكل واسع في الولايات المتحدة، وعلى مساحات واسعة من العالم، تستند إلى دراسة موضوعية للواقعة الاجتماعية، وقائمة باسم علم يزعم الحياد، وعلى نتائج ستكون رهن إشارة الجميع بشكل ديمقراطي[25].

ولعلنا نجد في تصريحات علماء الاجتماع الأمريكيين تصريحات دالة على التحيز ومجانبة الموضوعية والحياد العلمي في بحوثهم التي كانوا يجرونها في الدول النامية. يقول عالم الاجتماع الأمريكي أرنولد جرين: «إذا كانت حكومة الولايات المتحدة ترغب في إقامة روابط اقتصادية وسياسية وثيقة مع بلدان شعوب العالم بأسره، فإن علينا نحن (يقصد علماء الاجتماع) أن نعرف أكثر ما نعرفه عن هذه البلدان وعن شعوبها، ما هي ثقافتهم، وما هي اتجاهاتهم السائدة نحو الولايات المتحدة ونحو النمو التكنولوجي، ما هي معتقداتهم وانحيازاتهم التي يمكن التعرف عليها والإفادة منها لجذبهم إلى فلك نفوذنا، وما هي المعتقدات والانحيازات التي يجب أن نعدلها أو نتقبلها قبل أن نتمكن من تحقيق ذلك، ما هي الأبنية الاجتماعية الطبقية السائدة ومراكز القيادة، ومن هم هؤلاء الذين نحتاج تعاونهم أشد الاحتياج قبل الشروع في تنفيذ مختلف

(25) René Lourau, *Le gai savoir des sociologues*, édition 10/18 Mondadori, Italie, P: 130.

البرامج وبعد البدء في هذه البرامج، لذلك يتعين علينا أن نواصل جمع الإجابات على الأسئلة جميعها بحرص والتأكد منها»[26]. وهذا النص كاف لتوضيح مدى التزام علماء الاجتماع بخدمة الأهداف الاحتكارية للدول العظمى، وهو أمر يذهب بعلم الاجتماع بعيداً عن خدمة القضايا العلمية ويفقده الكثير من الموضوعية التي يدعيها.

وهذا الاتجاه الذي سلكه علم الاجتماع في العالم الغربي والأمريكي كان محل إدانة الماركسيين الذين وجدوا في التزامهم فرصة للتقليل من علميتهم، ولكن علم الاجتماع الماركسي ليس بريئاً من أي التزام من هذا النوع، فالماركسيون ـ كما يقول لازار سفيلد ـ في الوقت الذي يتهمون فيه خصومهم الغربيين ـ وخاصة الأمريكيين ـ بأنهم أجراء الإمبريالية والرأسمالية، يقعون في تناقض ظاهر لأنهم يقومون بالشيء نفسه. فهم لا يترددون عن التعبير عن أملهم في أن تعين أبحاثهم الحزب على تحقيق مهماته في التخطيط وتوجيه الدولة[27].

وهذا الالتزام لا يقل عن التزام الغربيين، وهو يعمل على إيجاد نوع من التوازن داخل الصراع السياسي وكسب الأحلاف ومد التيار الشيوعي واقتسام النفوذ بين المعسكرين. يقول أوسيبوف: «إن مسألة البحوث الاجتماعية الفعلية مسألة علاقات أوثق بالحياة وبالكفاح العلمي لتحويل المجتمع على أسس شيوعية جديدة، وهذه الخاصية هي جوهر علم الاجتماع الماركسي اللينيني الذي نما وينمو بهدف الوصول إلى تصميمات عن نشاط العمل الاجتماعي لدى الإنسان، ويهدف إلى إيجاد حل فعلي لمشكلات بناء الشيوعية، ومن واجب علماء الاجتماع أن يساعدوا الحزب الشيوعي في صياغة المبادئ العلمية لكل أوجه نشاطه المتنوعة، وفي الحل العلمي للمشكلات القومية الفعلية، الاقتصادية والتنظيمية والإيديولوجية[28].

---

(26) هذا النص أورده أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص62.

(27) Paul Lazarsfeld, *Qu'est-ce que la sociologie*, P: 105.

(28) أوسيبوف، **قضايا علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص270 ـ 274.

(ب) في المجال الاقتصادي:

حاولت بعض الدراسات المتعلقة بالتنمية أن تبرز الدور الذي يمكن أن تلعبه الدول المتقدمة في القضاء على التخلف داخل دول العالم الثالث. وفي هذا الإطار قدمت نظريات كان ظاهرها إضفاء الصبغة العلمية على السبل الكفيلة بالقضاء على أسباب التخلف، وهي في حقيقتها تعمل على تعميق الاستغلال والسيطرة الاقتصادية، وتثبيت التبعية الاقتصادية للدول الاستعمارية.

ومن هذه الدراسات تلك التي تنسب إلى الاتجاه الذي عرف بالاتجاه الانتشاري، ويقوم هذا الاتجاه على فكرة أساسية مؤداها أن التنمية يمكن تحقيقها من خلال انتقال العناصر الثقافية السائدة في الدول المتقدمة إلى الدول المتخلفة، وانتشار هذه العناصر الثقافية المتقدمة إلى عواصم الدول المختلفة ثم إلى عواصمها المحلية. وحسب هذا الاتجاه يكون الانتشار والتثقيف جوهر عملية التنمية، والتخلف يظل قائماً إذا وجدت مقاومة تحول دون هذا الانتشار. فالاتجاه الانتشاري يؤكد فكرة انتقال المعرفة والمهارات والتنظيمات والقيم والتكنولوجيا ورأس المال كوسيلة لإحداث التنمية الاقتصادية والتغير الثقافي.

وقد ناقش «أندر جوندر فرانك» أفكار هذا الاتجاه وبين مدى الزيف العلمي الذي يخفيه، وكشف أبعاده الاستعمارية والاحتكارية التي ترمي إلى تحقيقها هذه الدراسة. ويمكن أن نجمل النتائج التي انتهى إليها في النقطتين التاليتين:

- **انتقال رأس المال** إن الدول المتخلفة بحكم فقرها لا تملك رأس المال الضروري لاستخدامه في أغراض التنمية، ولذلك فهي تجد صعوبة في التنمية للتخلص من الفقر، ويتطلب هذا الظرف من الدول المتقدمة أن تتخذ موقفاً معيناً هو نقل رؤوس أموالها إلى هذه الدول لتمكنها من النهوض الاقتصادي، ولكن لتحقيق هذه الفرضية نكتشف نتائج معاكسة تماماً لهذا الوجه الظاهر، فهناك شواهد متزايدة تدل على أن الاستثمارات كان الهدف منها خلق مشكلات تعمل على الحيلولة دون تحقيق استقلال اقتصادي لهذه الدول، حيث ترسل أرباح هذه المشروعات إلى الخارج،

وحيث يقوم الاقتصاد القومي بوظيفة تقوية رأس المال الأجنبي وإضعاف نفسه في نفس الوقت.

- **انتقال التكنولوجيا**: يحاول أصحاب هذا الاتجاه طرح مشكلة التكنولوجيا في دول العالم الثالث من منظور خاص، وهو أن هذه الدول لا تزال ترفض تقبل التكنولوجيا لأسباب ثقافية وأخرى اقتصادية. ولكن فرانك كشف عن الزيف الذي تقوم به هذه النظرية في تبرير السياسة الاحتكارية التي تنتهجها الدول الاستعمارية والتي تعمل على نقل التكنولوجيا التي تتفق مع أهداف الدول الرأسمالية الاستعمارية، مع القضاء في نفس الوقت على التكنولوجيا المحلية التي كانت سائدة في تلك البلدان مما مكنها من احتكار الإنتاج الصناعي واستخدم التكنولوجيا كوسيلة لممارسة السيطرة والتحكم في الدول المستعمرة اقتصادياً[29].

(ج) في المجال العسكري:

في هذا المجال يتحول علماء الاجتماع إلى مهنيين متخصصين لتحقيق الأهداف العسكرية، وإعطاء تبرير مشروع للغزو العسكري. لقد كشف أحد علماء الاجتماع ـ أندر جوندر فرانك- عن هذه الإسهامات الخطيرة التي كان لها اتصال مباشر بالحروب التي خاضتها الولايات المتحدة ضد كل من الفيتنام والشيلي وكوبا. .. وغيرها. وهو يذكر العديد من المؤلفات التي وضعت خصيصاً لهذه الأهداف وتحت رقابة وكالة المخابرات الأمريكية، ويؤكد على الدور الخطير والهام الذي لعبه هؤلاء الأساتذة في توجيه السياسة الأمريكية، ومدى التضليل الإيديولوجي الذي يمارسونه، وذلك بعد أن انتقلوا إلى الجامعات لكي يؤكدوا لطلابهم أن نظرياتهم في التبعية الاقتصادية هي نظريات إنسانية في طابعها[30].

---

(29) ينظر ترجمة هذا النص بشكل مفصل في كتاب، **دراسات في التغير الاجتماعي**، ترجمة: محمد علي محمد وآخرون، دار الكتب الجامعية، ط1/ 1974، ص166 ـ 174.

(30) فرانك، أندر جوندر، **دراسات في التغير الاجتماعي**، مرجع سابق، ص143.

إن الدور الذي لعبه علماء الاجتماع في المجال الاستعماري متعدد المحاور، فهم يعملون جنباً إلى جنب مع العسكريين في إعداد وترتيب الخطط العسكرية، ويقدمون بيانات دقيقة عن البنيات الاجتماعية للدول المستعمرة، ويقومون بإحداث ثورة مضادة داخل صفوف المقاومة. وإذا كانت هذه الأدوار مكشوفة ويتصرف فيها الباحثون عن وعي واقتناع، فإن هناك طرقاً أخرى غير مباشرة توظف مادة البحوث الاجتماعية لنفس الأهداف حيث يصبح علماء الاجتماع موظفين للإدارة الحربية من حيث لا يدرون.

يذكر أحد النقاد أن في سنة 1968 ظهر على جدران الجامعات الأمريكية إعلانات لمكتب الدراسات في العلوم الاجتماعية بقصد مواصلة البحث عن مرشحين تكون لهم معرفة باللغة الطائية للقيام بأبحاث في تايلاندا تهدف إلى دراسة خصوصية البوذية في المناطق الريفية والحضرية، وتعطي للباحث إغراءات مادية ومعنوية، ويتمتع بأكبر قدر من الاستقلالية، ويعطى فرصة لإجراء بحث شخصي (أطروحة أو تأليف) مع أجرة سخية عن البحوث الميدانية[31]. وهذا النوع من الدراسات التي تقام باسم البحث العلمي الخالص يصب في نفس الاتجاه، ويقوم على خدمة نفس الأغراض. ويكفي أن نذكر هنا أن مشروع كاملوث كان تحقيقاً جامعياً مقدماً لحساب مديرية الدفاع الأمريكية لكي يتسنى لها قياس معارضة الجيش والرأي العام الشيلي للماركسية[32].

وإذا كان علماء الاجتماع لهم دور حاسم في تثبيت الاستعمار فإنهم يقومون بنفس الدور بعد الانسحاب العسكري حيث يعملون على ضمان المصالح الاستعمارية والحفاظ على فرض سيطرتها. تقول الناقدة السوسيولوجية مادلين جرافيتس: «يمكن أن نلخص السياسة الأمريكية الخارجية في جملة وردت في إحدى المقالات لـ ج.د.بيرمان يقول فيها: لقد كان الحل السابق لمنع الثورة هو عشر عساكر لكل محارب مغوار، أما الآن فالحل هو عشرة أنثروبولوجيين لكل محارب[33].

(31) R. Lourau, *Le Gai savoir des sociologues*, P: 121.

(32) M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, P: 319.

(33) المرجع السابق، ص319.

إن أهم ما يؤكد تورط علماء الاجتماع في خدمة الأهداف السياسية والعسكرية للدول الاستعمارية، بعيداً عن كل التزام علمي أو حياد إيديولوجي، هو قيام فرع جديد في علم الاجتماع عرف بعلم الاجتماع الاستعماري. ولقد ارتبط علم الاجتماع الاستعماري ـ كما هو ثابت تاريخياً ـ بالسيطرة الاستعمارية، وظهرت أهداف هذا الفرع من الدراسات الاجتماعية واضحة في المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الاستعماري الذي انعقد في باريس سنة 1900. وقد حدد موضوع هذا الفرع كما كتب أحد المؤتمرين في التقرير التمهيدي في دراسة المسائل الأخلاقية والمجتمعية المرتبطة بحركة الاستعمار(34).

وهذه مسألة لها دلالتها التاريخية، خاصة إذا نظرنا إليها في إطارها التاريخي حيث كانت الدول الاستعمارية تسعى إلى الحصول على معرفة دقيقة عن الشعوب المغلوبة للوقوف على زوايا الضعف ومراكز القوة فيها لتسهيل عملية الاحتلال، وهي المهمة التي سيقوم بها علماء الاجتماع. لقد كانت قرارات الباحثين الاجتماعيين الذين صدرت عنهم مجموع أبحاث علم الاجتماع الاستعماري ـ كما ذكر أحد النقاد ـ مرتبطة بخدمة أهداف ومخططات السلطة الاستعمارية، ولم تكن المشكلات التي بحثوها تمليها اهتمامات نظرية متخصصة بقدرما تفرضها حاجة السلطة الاستعمارية للحصول على المعلومات التي من خلالها يمكن أن تحدد طريقها إلى مستعمراتها، بل إن كثيراً من الباحثين الاجتماعيين أمثال روبير مونتاني وجاك بيرك كانوا موظفين لدى السلطات الاستعمارية الفرنسية في المغرب، ولم تكن المعلومات تهيأ للمتخصصين بقدر ما كانت تقدم لكبار ضباط السلطة الاستعمارية من أجل إنارتهم حول السبل الفعالة للتعامل مع واقع الدول المستعمرة(35).

لقد اصطدمت السلطات الاستعمارية بمقاومة عنيفة وأصبحت مصالحها الاستعمارية مهددة لجهلها بطبيعة البلاد وعادات أهلها ونقاط الضعف فيهم وكل

---

(34) وقيدي، محمد، **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**. بيروت: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1/ 1983، ص176.

(35) المرجع السابق، ص176 ـ 177.

ما من شأنه أن يسهل عملية الغزو والسيطرة. وكل هذه العوائق تستدعي القيام بدراسة مسحية اجتماعية شاملة، وكان من الضروري أن يقوم علماء الاجتماع الاستعماريون بجمع معلومات عن العلاقات الاجتماعية والخصائص السلالية للسكان المحليين، وعن ظروف حياتهم وخصائصهم الحربية وعقائدهم الدينية، إذ بدون معرفة التاريخ والايتنوغرافيا والتنظيم الاجتماعي والسياسي للبلاد كان من المستحيل أن ينجح الغزو وأن ترسم الخطة السياسية. وهذه الخطة هي التي قامت بها السلطات الفرنسية في بلاد المغرب العربي قبل ومع بداية الاحتلال.

لقد وجدت السلطات الاستعمارية الفرنسية في مقدمة ابن خلدون وكتاب العبر المصدر الرئيس المخصص لهذه الدراسات، لما يقدمه من معلومات شاملة، وهذا دفع بوزارة الحربية الفرنسية إلى الاهتمام اهتماماً مباشراً بمؤلف ابن خلدون. ففي عام 1840 عرض وزير الحربية الفرنسية على أحد المتخصصين أن ينشر ويترجم الأجزاء المتصلة اتصالاً مباشراً بتاريخ المغرب من الكتاب[36]. لقد عمدت السلطات الاستعمارية إلى دراسة واعية للبنيات الاجتماعية للسكان الأصليين وسلالاتهم، وعمل علماء الاجتماع على إجراء دراسات مفصلة ومطولة في هذا المجال. لقد كشف أحد هؤلاء وهو ميشيو بيلر الذي جاء إلى المغرب في بعثة علمية سنة 1917 عن هذه الأهداف حيث يقول: «كان من الواجب لإحداث محفوظات مغربية وضع مجموعة لأوصاف المغرب بقبائله ومدنه وجماعات الطرق الدينية، والعثور على أصولها وفروعها وصراعاتها وأحلافها، وتتبعها في التاريخ عبر مختلف السلالات، ودراسة نظمها وعاداتها. وبعبارة أخرى التعرف على الميدان الذي يمكن أن ندعى يوماً للعمل فيه كي نتصرف عن وعي ودراية»[37].

لقد سجل هذا الكلام في سنة 1907 أي قبيل الغزو الفرنسي للمغرب بسنوات معدودة حيث كان الاحتلال الفرنسي سنة 1912، وهو اليوم الذي دعي

---

(36) باتسيفيا، سفيتلانا، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**. ترجمه عن الروسية: رضوان إبراهيم، ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب، 1978، ص101 ـ 102 (بتصرف).

(37) يراجع، **الحوليات المغربية لعلم الاجتماع**. 1970 مقال بعنوان مراحل السوسيولوجيا بالمغرب، 1912، إعداد: عبد الكريم الخطيبي، ص5.

فيه الاستعمار الفرنسي للعمل فيه عن وعي ودراية على حد تعبير ميشيو بيلر.

لقد وجدت السلطات الاستعمارية في الدراسات السابقة والتي سيجريها آخرون أمثال مونتاني عملاً كاملاً يسمح برسم السياسة الاستعمارية المتبعة. ولقد أدرك مونتاني الفروق العرقية التي يتكون منها سكان المغرب، وعمل على إنجاز سلسلة من الدراسات ركز فيها على المعرفة العميقة بطبيعة البربر وتاريخهم، وتوجت هذه الدراسات وغيرها بصدور الظهير البربري، وتقسيم المجتمع المغربي إلى طائفتين متعارضتين سياسياً وثقافياً وعرقياً.

فعلى المستوى السياسي أراد مونتاني أن يجعل من الجنس البربري شعباً متميزاً عبر التاريخ، لم يخضع أبداً في حياته السياسية للسلطة الرسمية «المخزن». فالبربر حسب مونتاني تميزت علاقاتهم السياسية بالصراع مع المدن طوال فترة الألف سنة من تاريخهم، وأدى فيها البربر الثمن غالياً دون أن يجلبوا أي فائدة، ولهذا السبب فهم يرفضون الخضوع للحكومة - المخزن - حتى ولو كان هذا المخزن مجدداً وقومياً وكارهاً للأجانب»[38]. لقد أراد مونتاني أن يثبت أن الاستقلال السياسي للبربر عن العنصر العربي مطلب تاريخي وليس مجرد شيء مصطنع، وتكون النتيجة الطبيعية لهذا الاستقلال هو رفض البربر إعطاء ولائهم للمخزن والدولة تحت الحماية الفرنسية. فالبربر في نظر مونتاني لم يكن وفاؤهم لهذا المخزن الذي لم يجلب لهم سوى الخراب إلا وفاء تعاقد موحى من الخوف، ولذلك ففرنسا وحدها هي التي ينتظرون منها في صمت وصبر قلق أحياناً، الاعتراف بطموحاتهم البسيطة في العدالة والحياة الأفضل[39].

لقد أراد مونتاني فعلاً أن يثبت ضرورة الاستقلال السياسي للبربر ليقطع جزءاً من طاقة المقاومة المغربية وإخضاعها لنفوذه، وهو في نفس الوقت حريص على تجريد البربر من كل طموحات سياسية مستقلة عن التبعية الفرنسية.

---

(38) Robert Montagne, *La vie sociale et la vie politique des Bérbères*. édition du comité de l'Afrique française, Paris 1931, P: 135.

(39) R.Montagne, *Les Bérbères et le Makhzen dans le sud du Maroc,* essai sur la transformation politique des Bérbères sédentaires, librairie Félix Alcan, Paris 1930, P: 419.

يقول في كتابه عن الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر: «ما الذي يمكن أن نعتقده فيما يتعلق بمستقبل البربرية؟ ليس هناك جدوى وخصوصاً في مرحلتنا أن نتنبأ بمستقبل الشعوب، والذي يمكن أن نثبته على كل حال هو أن البربر غير مكترثين بالتهيج السياسي الذي يميز الشرق المعاصر، فهم لا يحلمون لا بالبرلمان ولا بالاستقلال العربي»[40]. إن مهمة عالم الاجتماع الاستعماري هنا أن يُظهر البربر ككتلة سياسية متميزة عرقياً وثقافياً عن بقية الشعب العربي، في الوقت الذي يجردهم من كل طموح سياسي خارج التبعية الفرنسية، ومن كل تطلع إلى الاستقلال وتحقيق السيادة الوطنية. فالبربر في نظره يقنعون بما توفره لهم الإدارة الاستعمارية من سلام وعدالة ورفاهية.

لقد حاول مونتاني أن يظهر البربر ككتلة ثقافية وسياسية مستقلة، ولكنه يدرك امتدادها التاريخي وارتباطها بماضيها الإسلامي وتطلعها نحو الاستقلال، وهنا يبادر إلى نصح السلطات الاستعمارية باحتضان القوى البربرية لصرفها عن هذه التطلعات، وضمان تحييدها وعدم مشاركتها في ثورة التحرير التي سارت فيها دول الشرق الإسلامي. «إن احتضان القوى المتبنية للفكرة البربرية التي كانت دائماً مسيطرة على جزء كبير من المغرب، هو وحده القادر على التخفيف من ثقل الماضي وأوهام المستقبل. وهذا البلد لن يجد قوة الصمود في وجه إغراءات ثورة ومقاومة الشعوب المحفوفة بالمخاطر وغير المؤكدة، والتي أفشلت مشروع تحديث إمبراطوريات الشرق، إلا في احترام تقاليده وحبه لأعرافه وارتباطه بلهجاته المحلية[41].

كان مونتاني يهدف إلى عزل البربر عن امتدادهم الطبيعي: التاريخي والثقافي والسياسي، لذلك سعى إلى خلق تعارض بين الثقافة العربية الإسلامية التي يمثلها المخزن ـ السلطة الحاكمة ـ وبين الثقافة البربرية القائمة على العرف والمتمثلة في التقاليد واللهجات والقوانين المحلية. وهذا التعارض سيظل في نظره موجوداً رغم ارتباط البربر بالإسلام، فهم متعلقون بالإخلاص لدينهم

(40) *La vie sociale et la vie politique des Bérbères*. P: 135.

(41) *Les Bérbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, P: 419.

الإسلام الذي انتهى إليهم في شكل جد مختلف، ولكنهم أيضاً مخلصون لما تبقى لهم من عاداتهم اللغوية والقانونية والمؤسسات المحلية المرتبطة بشكل ضيق بالحياة القروية[42].

لقد عملت السلطة الفرنسية الاستعمارية وبتوجيه من علماء الاجتماع كما صرح مونتاني نفسه على إقامة مؤسسات ثقافية وقضائية تعمل تحت توجيه السلطة الفرنسية من جهة، وسلطة الأحكام العرفية المتمثلة في نفوذ الوجهاء المحليين من جهة أخرى. يقول مونتاني: «بالتأكيد لم يكن خافياً على المقيم العام لفرنسا بالمغرب ابتداء من أول احتكاك لنا بالأطلس المتوسط أن رعاة الغنم في المغرب الأوسط كانت لهم تقاليد أخرى غير تقاليد عرب السهول. ففي سنة 1914، ومن حسن الحظ، أقرت القوانين مؤسسات وقانون هذه القبائل، بل وقد رأينا في وقت مبكر في هذه المناطق أن القواد الذين فرضناهم قد قبلوا السلطة القضائية لمشورة الوجهاء ليسجلوا بذلك الوضعية المتدنية للمخزن في بلد ظلت فيه اجتماعات رؤساء الأسر قوية»[43]. لقد عمل علماء الاجتماع الاستعماريون على دراسة البنيات السكانية والثقافية للمناطق المستعمرة. وفي ضوء البيانات التي حصلوا عليها عملوا على إعداد خطة لتقسيم القوى الوطنية إلى وحدات ذات مصالح متعارضة ومتضاربة لتسهل سيادة السلطة الاستعمارية، وكانت هذه المهمة هي الهدف النهائي للبحوث الاجتماعية الاستعمارية، ولم يتردد مونتاني عن الإفصاح عن هذه الأهداف.

يقول في الدراسة التي أعدها عن الحياة الاجتماعية والسياسية للبربر: «لقد قدمنا بشكل قوي في نظرنا إعادة تنظيم هذه المؤسسات القانونية البربرية كقرار مهم لسياسة عليا عندما أردنا أن نرى فيه وسيلة لتقسيم المغرب بشكل جذري إلى قسمين وإصلاحاً يسمح بالتقسيم من أجل السيادة»[44]. وهذا التصريح يكشف عن النوايا الحقيقية لعلماء الاجتماع الاستعماريين الذين وظفوا خبراتهم

---

(42) *La vie sociale et la vie politique des Bérbères*, P: 135.

(43) *Les Bérbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, P: 415.

(44) *La vie sociale et la vie politique des Bérbères*, P: 136.

ومعلوماتهم لمصالحهم القومية. وقد ظهر أثر هذه الدراسات واضحاً عندما طلع القرار الاستعماري الفرنسي بالظهير البربري الذي قسم المغرب فعلاً إلى طائفتين متعارضتين سياسياً وثقافياً وعرقياً.

وإذا انتقلنا إلى مجال الأنثروبولوجيا نجد كثيراً من هذه الدراسات قد كرست لنفس الأغراض وعملت على خدمة نفس الأهداف، ويكفي أن المجال الذي تعمل فيه هذه الدارسة هي المجتمعات المتخلفة أو ما تسميه بالبدائية، وقد ربط كثير من النقاد الاجتماعيين بين اختيارها لهذا المجال وبين تسخيرها لأهداف استعمارية، وأوضحوا الصلة بينها وبين الاستعمار منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر حيث عملت الدراسات الأنثروبولوجية على الحفاظ على الوضع المتردي والمتخلف لهذه المجتمعات للإبقاء على السيادة الاستعمارية واحتكار مواردها[45]. وقد كان عدد كبير من الأنثروبولوجيين يشتغلون لصالح مكتب إدارة شؤون المستعمرات البريطانية وغيرها من الإدارات الاستعمارية.

ويعتبر إيفانز بريتشارد واحدا من أبرز هؤلاء الأنثروبولوجيين الاستعماريين، وهو مثال نموذجي للعمالة التي انتهى إليها هؤلاء الكتاب كما يبدو ذلك من تصريحاته في كتابه عن الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يبرز من خلاله التزام هذه الدراسات بخدمة الأهداف الاستعمارية. يعترف بريتشارد أن المرشحين لشغل الوظائف الإدارية بالمستعمرات دأبوا منذ سنوات على أن يتلقوا قبل أن يستلموا مهام مناصبهم دراسات خاصة من ضمنها الأنثروبولوجيا في كل من جامعتي أكسفورد وكامبردج، كما أن الحكومة البريطانية أخذت تستدعي منذ الحرب الأخيرة الموظفين الذين يعملون في المستعمرات ليتلقوا دراسات تجديدية، وهم في الأصل متخصصون في الأنثروبولوجيا وحصلوا على الدرجات الجامعية العليا في هذا التخصص، وظلوا أعضاء في معهد الأنثروبولوجيا الملكي[46].

---

(45) فهمي، حسن، **قضية الأنثروبولوجيا**. عالم المعرفة، عدد 98، ص172، وكذلك:
Méthodes des sciences socials M. Grawitz, P: 319.

(46) بريتشارد، إيفانز، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة: الدكتور أحمد أبو زيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط6/ 1980، ص162.

ويصرح بريتشارد أن مهمة الأنثروبولوجيين في البلاد المستعمرة بالضبط هي مساعدة الإدارة الاستعمارية على أداء مهمتها. «فإذا كانت سياسة حكومات المستعمرات أن تحكم عن طريق الرؤساء الوطنيين، فسوف يكون من المفيد أن نعرف هؤلاء الرؤساء ووظائفهم في المجتمع، ومدى سلطتهم، ونوع الامتيازات التي يتمتعون بها، والالتزامات الملقاة عليهم، وكذلك إذا كانت السياسة المرسومة تهدف إلى إدارة شعب من هذه الشعوب وحكمه تبعاً لقوانينه وعاداته التقليدية، فيجب التعرف أولاً على طبيعة هذه القوانين والعادات»[47].

ولعل في هذه التصريحات ما يكفي لندرك أن الموضوعية العلمية والحياد العلمي الذي تدعيه هذه العلوم كانت بعيدة عن التحقق في الواقع حيث ظلت الدراسات عملياً خاضعة لتوجيهات غير علمية وتخدم أغراضاً لا تمت إلى العلم بصلة، وإن كان هذا لا يعني أنها لم تتوصل إلى نتائج مفيدة، فقد استطاعت أن تكشف جزءاً ضخماً من الحقائق الاجتماعية المتعلقة بالبلدان النامية، وأن تقدم وصفاً دقيقاً لكثير من البنيات الاجتماعية التي لم يكن لأبناء البلاد أنفسهم دور بارز في ذلك. ولكن هذه الحقائق لم تكن أبداً موجهة لأهداف علمية خالصة.

(47) بريتشارد، إيفانز، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، المرجع السابق، ص160.



تمثيل المدارس الوضعية والبديل المنهجي

مقدمة

انتهت النظريات الوضعية في علم الاجتماع إلى نتائج سلبية ظاهرة خاصة فيما يتعلق بالأسس المنهجية التي قامت عليها. وكانت هذه الصورة التي انتهت إليها نتيجة طبيعية للبيئة الثقافية والتاريخية التي نشأت فيها، تلك البيئة التي لم يهدأ فيها الصراع لحظة بين ما هو ديني وما هو علمي. وعندما دخلت النظريات الاجتماعية عالمنا الإسلامي نقلت معها هذا الصراع، ونقلت معها ذلك الإرث التاريخي والحضاري والفكري، فجاءت الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي لتعكس مثيلاتها في الغرب.

وعلى غرار التجربة الغربية التي قامت بالدعوة إلى معارضة الدين، قامت محاولات في بلادنا لتعكس هذه الخصومة المنهجية وتجعل من الإسلام مجرد مكون تراثي يدخل ضمن الإرث الحضاري للأمة، وليس نسيجاً مجتمعياً، ومنهجاً في النظر، وإطاراً مرجعياً في التفسير والتحليل.

لقد كانت النظريات الوضعية في الغرب على اختلاف اتجاهاتها، نتاجاً طبيعياً لعدم وجود أسس فكرية وأطر معرفية علمية ثابتة، فجاءت هذه النظريات تعبيراً عن أزمة في الأسس والمنطلقات والخلفيات. وبالعكس من ذلك، لم تكن أزمة الدراسات الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي والإسلامي أزمة أسس بقدر ما كانت أزمة ضياع هوية الفكر العربي المعاصر تحت ضغط واقع التبعية الفكرية، وهيمنة الأطر المعرفية الغربية. لقد غدا الفكر العربي، وحتى الإسلامي عاطلاً عن التفكير الجاد ليعيش في شبه غيبوبة، غير قادر على إيجاد أساليب منهجية بحثية تنطلق من ثقافته ومذهبيته، وتعبر عن هويته.

لقد قامت الدعوة عندنا ـ كما حدث في الغرب ـ إلى إعلان القطيعة مع الأسلوب الديني في التفكير، وقامت الدعوة إلى الدراسة «الموضوعية» المتحررة من الخلفية الدينية، واستلهام النظريات الوضعية بكل تناقضاتها واتجاهاتها من منطلق التبعية، مما جعل المدارس الفلسفية والاتجاهات السوسيولوجية عندنا مجرد محاكاة لأصولها التي تمخضت عنها التجربة الغربية.

وهذا المسلك كان لا بد أن ينتهي إلى مآزق معرفية ومنهجية، حالت دون إنتاج خبرات ذاتية في مجال العلوم الإنسانية، لتبقى الدراسات الإنسانية في غالبها أسيرة لمنطق التبعية موضوعاً ومنهجاً.

الفصل الأول

الاتجاه الإسقاطي وتمثيل النموذج الغربي

مقدمة

على غرار تجربة المناهج الغربية في نضالها المرير ضد التفكير الديني، قام الاتجاه الوضعي في بلادنا ليبني أفكاره على أساسها متجاهلاً الفروق التاريخية والثقافية الموجودة بين البنية الفكرية المسيحية وبين البنية الإسلامية. وهذا الاتجاه الوضعي ظهر قوياً في إنتاجنا الثقافي المعاصر وفي مختلف فروعه، وظهرت الدعوة قوية إلى تبني المقولات الوضعية، وامتدت إلى مختلف الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، لتصبح روحاً سارية، ورؤية منهجية وخلفية حاضرة في كل مستويات التحليل.

لقد تصور هؤلاء ـ على غرار رواد الوضعية ـ أنه لا يمكن أن نحقق الأسلوب العلمي في تناول قضايانا الاجتماعية والثقافية إلا إذا حققنا قطيعة معرفية مع منجزات الماضي الذي ظل في نظرهم غارقاً في الخرافة والوهم والجهالة الدينية، بحيث تصبح هذه القطيعة، قطيعة مع الأساليب الأسطورية والمناهج الغيبية التي ظلت تشكل عائقاً إيبستيمولوجياً في وجه المنهج العلمي كما ظهر في الغرب.

على هذا الأساس قام البعض بافتعال الصراع بين الأسلوبين العلمي والديني، وعملوا على النفخ في هذا الصراع المصطنع ليجعلوا منه حقيقة تاريخية، لها جذور تاريخية تتجاوز الأخطاء الإنسانية إلى الأصول التي تستمد منها الثقافة الإسلامية ومناهجها، لتظهر هذه الأصول ـ بما في ذلك الوحي ـ مجرد تفكير «أسطوري» يعبر عن ثقافة العصور الوسطى «الميتافيزيقية»، بكل ما فيها من سلبيات متجاوزة في عصر العلم.

هذه الدراسة الموجزة التي أعرضها في هذا الفصل، تعتبر خطوة ضرورية لفهم النتائج التي انتهت إليها الدراسات الإنسانية والاجتماعية محلياً، والتي جاءت استمراراً مباشراً لمثيلاتها في الغرب. فهذه الدراسة تكشف عن الأسس المنهجية والتصورات المبدئية التي بنى عليها القائمون على التراث السوسيولوجي في بلادنا دراستهم، وأسسوا عليها نتائج بحوثهم. وإذا كانت بعض الشخصيات التي أعرض لها بعيدة إلى حد ما عن المجال السوسيولوجي، فإن ذلك له ما يبرره، فهذه الشخصيات قامت بدور أساسي في دعم المنطلقات الفكرية التي يصدر عنها المهتمون بالدراسات الاجتماعية، وحالت دون قيام منهج علمي يأخذ بعين الاعتبار ثقافة الشعوب الإسلامية ومنظومتها الدينية والقيمية.

المبحث الأول
إسقاط التجربة المسيحية وضرورة تجاوز الفكر الديني

محاكاة لما أظهره «كونت» من تناقض بين طريقة التفكير العلمية واللاهوتية، واستقراره على الطريقة الوضعية التي تعادل عنده «العلمية»، عمد الكثير من الدارسين والأكاديميين العرب إلى صياغة أفكارهم وفق ذات المنطلقات والأسس المنهجية. ويبرر هؤلاء تقليدهم هذا بالطابع المشترك لثقافة ما يسمونه بالعصر الوسيط وتفكيره. وهذا الطابع المشترك يتخذ عدة محاور، ويقدم عدة تبريرات لرفض التفكير الديني وتبني العلمانية كخيار منهجي بديل. ونعرض هنا لبعض المسائل التي اعتبرها الكتاب والدارسون العرب جامعاً مشتركاً بين الثقافتين المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى.

1 ـ اشتراك الثقافة الوسيطية في المقدمات الإبيستيمية

نعني بالمقدمات الإبيستيمية مجموع المعارف المنظمة، وطبيعة تصورها للعالم والعلم والفلسفة، والخاصة بجماعة اجتماعية في فترة تاريخية معينة. فالمقدمات الإبيستيمية بهذا المعنى تعبر عن نوع الأسس المعرفية التي تبني عليها ثقافة ما تصوراتها وطريقتها في التفكير. ويعتقد العلمانيون العرب أن

الثقافة الوسيطية تقوم على مقدمات إبيستيمية ومنهجية مماثلة، فهي في مجموع معارفها وكيفية تصوراتها للكون والإنسان، وطريقة تحليلها تعتمد على نفس النظام وهو النظام اللاهوتي[1].

هذه الفكرة في نظري، هي الأساس المنطقي الذي يسوغ لأتباع الوضعية العرب تجاوز التفكير الديني ومعارضته بالتفكير العلمي، وهي تكاد تشكل الأساس المشترك بينهم في موقفهم هذا. فهم يعتقدون أن طريقة التفكير، وكذلك الثقافة الدينية في القرون الوسطى تقوم على نفس المسلمات، وتتبنى نفس المقولات، وهي في نهاية المطاف تمارس نشاطاً مضاداً للعقل الإنساني لأنها تجرده من مقولات التفكير العلمي، وتلزمه بالتفكير في حدود النطاق الديني الميتافيزيقي.

في هذا السياق يذكر أحد هؤلاء أن العلوم الإنسانية بمعناها العلمي لم يكن من الممكن أن تنشأ ضمن بنية الفكر الوسيط، سواء أكان هذا الفكر مسيحياً أم إسلامياً. فالفكر الكنسي المسيحي كان خاضعاً لرقابة المؤسسات الدينية، واتجه البحث إلى خدمة الأهداف اللاهوتية للكنيسة، وهو مضاد لقيام العلوم الإنسانية التي تتعلق بإنسان واقعي، هو الإنسان الذي يصدر عن رغبة، ويحيا في صراعات، ويصنع التاريخ.

وهذا التحليل الذي يقدمه الأستاذ «وقيدي» سليم من الناحية التاريخية، ولكنه يتجاوز نطاق الموضوعية حينما يسقط هذه التجربة على الثقافة الإسلامية الوسيطة. فقد ظلت هذه الثقافة ـ في نظره ـ حبيسة التصورات الميتافيزيقية، وظلت معها العلوم الإنسانية كذلك خاضعة لنفس المقدمات الإيبيستيمولوجية، ولم يتحقق لها قدر من العلمية رغم الجهود التي بذلها ابن خلدون. لقد سعى ابن خلدون ـ حسب الكاتب ـ إلى إقامة علم للعمران، يكون موضوعه دراسة الظواهر الإنسانية في جوانبها المتعددة. ولكن، ينبغي النظر إلى مشروع ابن خلدون في إطار الثقافة التي أراد أن يقيم ضمنها مشروعه. وهذه الثقافة ـ كما

(1) Mohamed Arkoun, Léctures du Coran, édition: G.P. Maison neuve et larose, Paris 1982, P: 35.

يقول ـ هي الثقافة العربية الإسلامية الوسيطية التي كان النسق المعرفي المهيمن عليها يخضع للاعتبارات اللاهوتية والميتافيزيقية، ومن ثم يؤكد الكاتب أنه لم يكن من الممكن للثقافة العربية الإسلامية الوسيطية أن تنشئ المجال المعرفي الذي يشمل العلوم الإنسانية. وينتهي الكاتب إلى هذه النتيجة المنطقية المترتبة على تحليله: إن النهضة الأوروبية بخلاف العصور السابقة جميعها هي بداية نشأة العلوم الإنسانية، ولم يتم قبل هذا الوقت البحث في إقامة دراسة علمية للإنسان، تحاول أن تتخلص من كل ما من شأنه أن يعوق علميتها[2].

2 ـ فرضية التماثل: تأسيس إيبيستيمولوجي أم إسقاط إيديولوجي؟

إن تجاوز أزمة العقل الأصولي، حسب الخطاب الحداثي، تكمن بالخصوص في «التخلص من إكراهات الإيمان وأوامره» بتعبير محمد أركون، أي كسر الوسائط المنهجية التي تكرس تبعية العقل للنص. لا يكفي القطع مع المنهج الأصولي، بل لا بد من إعادة تأسيسه حتى يتمكن الاجتهاد النقدي المعاصر من «اتخاذ مساحة تحليلية نقدية إزاءه»[3]. وهذا التحليل النقدي يستوجب استدعاء مجموع الآليات النقدية التي وظفها النقد الحداثي في دراسة النص المسيحي وتفكيكه. ويظل الاستنجاد بتراث الأنوار هو الجسر الذي لا معبر سواه لتجاوز عتبة المقدس الإسلامي.

ما هي الحجة التي اصطنعها النقد الحداثي إذن لتبرير هذا التحول من اجتهاد وظيفي يراهن على النص، إلى اجتهاد عدمي يراهن على تفكيكه وتجاوزه؟ ولماذا تعود الأبنية النظرية التي شكلت المخيال الحداثي الأوروبي لتستأثر بدور الوسيط الذي لا وسيط سواه؟ لاشك أن هذا الإشكال يجد جوابه في فرضية التماثل والتماهي التي يراهن عليها الخطاب الحداثي العربي، حيث يفترض أن يكون المشترك الديني مبرراً منطقياً وتاريخياً.

(2) وقيدي، محمد، **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**، بيروت: دار الطليعة، ط1/ 1983، ص64، 66، 67.

(3) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: منشورات مركز الإنماء العربي، ط1/ 1986، ص86.

إن مقولات من قبيل «جمود النص الديني»، و«بنيته الأسطورية»، و«سلطة السلف» و«قاهرية العقل الأرثوذوكسي». . . ستظل مقولات مبهمة، وغير دالة، ولا تاريخية، وغريبة عن الأعراف والتقاليد العلمية التي تأصلت في المجال الثقافي العربي الإسلامي، سواء على مستوى النص المؤسِّس، أم على مستوى الاجتهاد المؤسَّس.

لذلك لا بد من عملية «إجهاض» و«إهدار» و«إسقاط» و«تعويم». إجهاض التجربة الثقافية الإسلامية، وإهدار قيمتها العليمة، وتمثل النموذج اللاهوتي المثقل بأوزار الصراع والكبت والحرمان والإقطاع والظلامية، لتعويم الصورة ومحو الفوارق والخصوصيات التي تبقي على الحدود الفاصلة بين هذا العقل أو ذاك، وهذه التجربة أو تلك. ولتحرير وعينا من الزيف الذي تمارسه القراءة الحداثية الإسقاطية، يتعين علينا العودة بتلك المقولات المفتلعة إلى محاضنها التاريخية وحدودها الجغرافية و«مشاتلها» الثقافية.

ولا شك في أنه ثمة اعتبارات تجعل انتفاضة العقل الغربي مبررة تماما ضمن حدود الفضاء التاريخي الجغرافي والثقافي الغربي الوسيط:

الاعتبار الأول يتعلق بسيادة النزعة النصية. فخلال عشرة قرون، (500م ـ 1500م) ظلت السيادة المطلقة للنص، وهي النزعة التي نعتها مؤرخ الفكر الغربي كرين برنتن بـ«التقديس العقلي للكلمة المكتوبة»[4].

وأما الاعتبار الثاني فيتعلق بالوصاية التي فرضها الكهنوت على النص الديني، حيث نصب رجال الدين أنفسهم نوابا عن الله، ووسطاء بينه وبين الناس، واعتبرت تكييفاتهم معصومة ومقدسة[5].

---

(4) برينتن، كرين، **أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي**، مرجع سابق، ص273.

(5) يعتبر البابا معصوماً لأنه نائب المسيح، ويستمد سلطته من تبعيته له، وهو خليفة القديس بطرس في كرسي الأسقفي بروما. وبطرس زعيم الحواريين الذي قال له المسيح: «أعطيك مفاتيح ملكوت السماوات والأرض فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السماوات، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السماوات». انظر **إنجيل متى**، إصحاح 16، ص18 ـ 19.

وأما الاعتبار الثالث فيتعلق بالمعرفة الأسطورية الجاهزة التي كان يقدمها النص الديني المسيحي وشراحه على السواء، حول العالم والإنسان والحياة.

وأما الاعتبار الرابع فيتعلق بالكيفية التي أدارت بها الكنيسة صراعها ضد المخالفين من أصحاب الفكر النير، واستعمالها عقوبة «الحرمان»[6] بشكليه الفردي والجماعي، إلى جانب العنف الممنهج، و«التطهير» المعرفي المنظم، لحد أنه كان لا يعترف بإنسانية الإنسان إلا على أساس كاثوليكيته.

فهذه الاعتبارات الأربعة كانت تنطوي على تناقضات فجة: فسيادة النزعة النصية، وجهت ضد مبدأ «الاجتهاد» والحق في التفكير، لمنع ممارسته خارج منطوق النص وإكراهات «الإيمان». ووصاية الكهنوت ووساطته كرست الحجر على التعقل كمبدأ، والتفكير كحق، ليتم احتكار الشرعية في يد النخب الدينية باسم الدين نفسه. والرؤى الأسطورية فجرت التناقضات المكبوتة بين الرؤية اللاهوتية والرؤية العلمية بحيث تحددت العلاقة بينهما وفق معادلة صراعية لا متناهية. والرقابة الفكرية باسم الحقيقة الدينية المقدسة اغتالت حرية التفكير وحالت دون استنبات ثقافة الاختلاف، وقيم التسامح، وإمكانية التعدد في إطار الوحدة.

وإنصافاً للذات، وصيانة لقدسية الحقيقة والعلم والتاريخ والذاكرة، وإجهاضا لمنطق الزيف والتحريف، وحتى لا يسرق منا وعينا في غفلة منا، نقدم هذه الاعتبارات الأربعة وما انتهت إليه من مآلات باعتبارها الوسائط التي تم اعتمادها في قراءة النص الإسلامي وما أحاط به من فهوم وتأويلات، وما راكمته هذه الفهوم والتأويلات من خبرات منهجية عبر الأجيال، وفق قانون الإسقاط وآلية الاستعارة، استعارة النص المسيحي وما أحاط به من رموز وأسرار كهنوتية، وما راكمته المجامع الكنيسية من قرارات وتكييفات. . . وما

(6) استعملت الكنيسة عقوبة «الحرمان» بطريقة فردية شخصية ضد فرد معين بحيث يصبح منبوذا من المجتمع، كما استعملته بطريقة جماعية ضد مجتمع بأكمله، سواء أكان مدينة أم إقليما أم مملكة، حيث تغلق الكنائس أبوابها، ويضرب رجال الدين عن أداء مهامهم الدينية، وينقطع ذلك المجتمع عن المجتمع المسيحي.

تمخض عنها من استعداء للعقل على النص. . . فمن منطلق هذه الوسائط تمت محاكمة النص والعقل والتاريخ في الفضاء الإسلامي.

إن المآزق الأربعة التي ظلت علامة مميزة للاهوت المسيحي، سيتم الإعلان عنها بوصفها علامات مميزة تعبر عن المشترك الديني، سواء أتعلق الأمر بالدين في ذاته أم بالفكر الديني الذي يؤسسه.

ربما استهجن البعض ذلك، ولكن «المفكر» الحداثي العربي المتخم بنوازعه الإيديولوجية، لا يكترث بمنطق العقل الذي يتعبد به. ولذلك، فهو لا يجد غضاضة في الإقرار بالتماثل في المنطلقات والمقدمات المعرفية المؤسسة والمآلات، حيث تكون النتائج رهينة بمقدماتها. هكذا وبلغة الحسم، يقرر فؤاد زكريا بأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم، وهي تقدم نموذجاً مهماً للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع. «لذلك، يقول الكاتب، أعتقد أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة انتقال أوربا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر»[7].

وبالقدر نفسه من الحسم، لا يشك محمد أركون في تماثل وتطابق الكليات المؤسسة للإيمان اليهودي والمسيحي والإسلامي، «تلك الكليات التي تستمر في تشكيل الخيال الجماعي للمسلمين اليوم لحد يسمح لنا بالحديث عن وجود عمل ميثولوجي شغال وفعال ماضيا وحاضرا في كل مجتمعات الكتاب»[8].

إن هذه الشواهد التي تغني عن تعقب أشباهها مما لا يتسع له هذا الحيز، نماذج دالة على منطق «المحاكاة» والإسقاط الذي حكم ولا يزال يحكم مسار الفكر الحداثي العربي. وهذا المنطق الذي لم يتوقف لحظة عن اتهام الخطاب

---

(7) مقال بعنوان: الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، **مجلة المستقبل العربي**، العدد 6/7، سنة1980 ص111.

(8) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص67.

الديني بلا تاريخيته، يأبى إلا أن يتعالى عن التاريخ، بل إن لاتاريخيته أشد توكيدا بالقدر الذي يجعل حديثه عن تاريخه الثقافي والديني حديثا عن تاريخ متخيل، أي تاريخ ذهني منحوت ومصنوع، متناسيا ومتجاهلا ما يمارسه من تحريف وانتهاك لقاعدة الفصل بين الإمكان الذهني والإمكان الواقعي.

وعلى ضوء ما سبق، ألا تسمح لنا هذه الأبنية النظرية المستعارة بأن ننتهي إلى أن القراءة الحداثية للنص والتراث إنما هي قراءة شاعرية وغير علمية؟

3 ـ النقد التاريخي بين النص الإسلامي والنص المسيحي

كانت حركة الإصلاح الديني رد فعل طبيعي ضد منظومة معقدة من الرموز والأسرار والفهوم السحرية والأسطورية التي اصطلح على تسميتها باللاهوت المسيحي. ثمة مبررات إذن، كانت تستدعي إعمال النقد التاريخي في إعادة تقويم النص الديني، وإعادة اكتشاف أصله الإلهي. هذا النقد التاريخي يشبه إلى حد بعيد العمل النقدي الضخم الذي أنجزه المسلمون في نقد النصوص الحديثية، والذي كان يستهدف تحقيق النتيجة ذاتها: تمييز الأصيل من الزائف. وكان من الطبيعي أن يكون في هذا العمل النقدي دور كبير للعقل، حيث لا يعترف بشرعية النص ما لم يثبت الاستدلال العقلي صحته عملا بالقاعدة المنهجية التي أصلها علماء الحديث في الجرح والتعديل، والتي تقضي بأن الجرح مقدم على التعديل، أو الشك مقدم على اليقين كما نقول في لغتنا المعاصرة.

وهذا المنهج ذاته سيصطنعه فلاسفة القرن السابع عشر في تقويم النص المسيحي. فلتجنب الوقوع في اعتقادات فاسدة وتبرير ما ألحق بهذا الاعتقاد من أساطير، كان من البدهي أن يتم إعطاء الأولوية للعقل على الإيمان، والشك على اليقين، للوصول إلى إيمان مطابق لأحكام العقل، وهو ما سموه بـ«دين العقل»، أو «دين الطبيعة»[9]. وهذه التسمية تجد مبرراتها في اعتماد العقل معيارا

(9) انظر: البهي، محمد، **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق ص47 ـ 246.

لكشف الحقيقة بغض النظر عن مجال البحث، سواء أتعلق الأمر بالنص الديني أم بالظواهر الطبيعية، إذ العقل لا يقبل التصديق بأي حقيقة ما لم تخضع للتمحيص، وهو الأمر الذي أوضحه سبينوزا عندما كان بصدد بيان منهجه النقدي[10].

ويمكن اعتماد هذا التمييز بين الحقيقي والزائف، وبين الأصيل والدخيل، وبين ما هو علمي وما هو أسطوري، مدخلا لتعرية المفارقات التي تحكم عملية النقد التاريخي كما يمارسها النقد الحداثي في المجال الإسلامي. ذلك أن هذا التمييز الواعي يحيلنا إلى المبررات المنطقية التي تؤسس لمشروعية هذا النقد التاريخي، وهو ما يقتضي توفر مبررات مماثلة لنقد النص في المجال الإسلامي كشرط لحيازة هذا النقد مشروعيته. وتتعزز هذه المفارقة إذا أخذنا بعين الاعتبار الفوارق الحاصلة والفاصلة بين كل من النص الإسلامي والنص المسيحي الذي تمتزج فيه الأسطورة بالحقيقة لحد الاندماج الكامل، والذي يجعل من النص وحدة بنيوية مركبة. ونعني بالأسطورة مجموعة التفسيرات البشرية التي ستعيد صياغة النص المسيحي المنزل بالشكل الذي يجعل منه بنية مندمجة لأجزاء متنافرة بحكم طبيعتها، مما يجعلها مناقضة لأساسيات المنطق العقلي والاعتقاد الديني معا.

يقول النص المسيحي: «إن الله خلق آدم على صورته». من هنا تبدأ الأسطورة حيث يسود الاعتقاد أن الإله يتجسد في صورة إنسان وفق نظرية الحلول، أو أن الإنسان قد أخذ شكل الإله وفق نظرية الاتحاد. ومن وجهة

---

(10) يقول سبينوزا: «لكي نخرج أنفسنا من هذه المتاهات ونحرر أفكارنا من أحكام اللاهوتيين المسبقة، وحتى لا نؤمن في غفلة منا ببدع من وضع البشر وكأنها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه لتفسير الكتاب المقدس... إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، يقوم أساسا وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك =يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها، أي على معطيات ومبادئ يقينية، يمكننا أن ننتهي إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب...». انظر النص في، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص241 ـ 242.

نظرية المعرفة، تنتهي النظريتان معا (الحلول: حلول اللاهوت في الناسوت، والاتحاد: اتحاد الإنساني بالإلهي) إلى انمحاء الحدود الفاصلة بين المعرفة الإنسانية النسبية وبين العلم الإلهي المطلق، حيث يأخذ النسبي شكل المطلق ويتصف بالقداسة. هنا نكون بإزاء خطاب متعال، أي خطاب أسطوري يتعالى على التاريخ. ومن هذا المنطلق، يكون مبررا تماما ما قام به نقاد النص المسيحي من تفكيك للنص المسيحي، وهو ما اصطلح على تسميته بالنقد التاريخي للنص، لإعادة رسم الحدود الفاصلة بين ما هو من طبيعة إلهية متعالية، وبين ما هو من قبيل البدع الإنسانية التي طمست ما يسميه سبينوزا بـ «النور الفطري»[11]. يقول سبينوزا: «لقد أصبحت البدع الإنسانية تعاليم إلهية، وظن الناس أن التصديق عن غفلة هو الإيمان... لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية، وألا أثبت شيئا من تعاليم أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه»[12].

فهل يمكن ادعاء المماثلة بين التصور المسيحي لعلاقة المطلق بالنسبي، والمتعالي بالدنيوي، وهو التصور الذي أنتج الأسطورة بفعل تقديس ما هو إنساني وإضفاء صفة الإطلاق على ما هو نسبي، وبين الاعتقاد الإسلامي الذي يتأسس على مبدأ التوحيد الخالص؟ هنا بالذات يكمن التحدي. إن مبدأ التوحيد يفرض حدودا فاصلة بين الطبيعي والخارق، وبين ما هو إنساني زمني وبين ما هو من قبيل الإلهي المتعالي، إن ثنائية الخالق والمخلوق التي يكرسها مبدأ التوحيد، تصادر ابتداء مقولتي الاتحاد والحلول باعتبارهما شركا يتنافى مع التنزيه المطلق لذات الله. ومن الوجهة المعرفية، فإن محاربة القرآن لعقيدة الإشراك، هي في جوهرها حرب على الفكر الميثولوجي المثقل بأوزار الخرافة والوهم. وهل هناك أسطورة أكبر من تأليه الإنسان أو إشراكه بالله؟

إن الوحدة البنيوية التي يتمتع بها النص القرآني مقارنة بنظيره المسيحي تضع الخطاب الحداثي العربي في مآزق منهجية، مادامت تقطع الطريق أمام كل

(11) المرجع السابق، ص116.

(12) المرجع السابق، ص177.

المبررات الموضوعية التي يمكن اعتمادها في إعمال النقد التاريخي الذي يعني هنا مجرد تحصيل حاصل. لقد كانت غاية المنهج العقلي البحث عن بقية الآثار الإلهية وسط ركام التجسيم اليهودي والتجسيد المسيحي لاكتشاف النور الفطري، وهي غاية ماثلة في النص القرآني: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الروم: 30].

إن هذا المأزق المنهجي سيضع الخطاب الحداثي على المحك. لقد كان سبينوزا يسخر برجال الدين ويقول «إن هؤلاء الذين لا يعرفون أي فكرة عن الله، لا تحمر وجوههم خجلا عندما يتهمون الفلاسفة بالإلحاد»[13]، وكأني به ولسان حاله يقول: إن الحداثيين العرب لا تحمر وجوههم خجلا وهم يغتالون العقل الذي آمنوا به، إن المنطق العقلي كان يقتضي سجود العقل لمبدأ التوحيد الذي أعاد له اعتباره، بمحق الخرافة التي كانت تجسد اللاعقل، ولكن العقل الحداثي «الجاحد» تنكّر لمبادئه، وانقلب على ذاته بانقلابه وتنكّره لمبدأ التوحيد ذاته الذي سيختزله في أبعاده الميتافزيقية، باعتباره إحالة على قوة وهمية وفوق إنسانية، أي أسطورية.

وهكذا يهوي العقل الجاحد إلى مستنقع الحداثة العدمية، حيث يتم توظيف مفهوم الأسطورة كما هو متداول في مجاله الإنساني، ليتم سحبه على المعتقد الديني ذاته. أليس جوهر الدين قائما على الإيمان بالغيب والإيمان بالمطلق المتعالي؟ إن النص الديني الذي يقدم نفسه دوما بوصفه خطابا متعاليا، هو بحد ذاته خطاب أسطوري، خطاب لا تاريخي، ومناقض لمقتضى العقل الذي يشتغل في حدود التاريخ، أي في حدود الزمان والمكان.

وبهذه المماحكة الباردة يبرر العقل الجاحد عقوقه، حيث يعود منطق الاستعارة والمحاكاة ليصطنع هذه اللغة الركيكة المتردية إلى حضيض الحسية الوضعية، وحيث يتم اختزال الوجود في أبعاده المادية، ويتحول العقل بدوره إلى مطلق فوق الزمان والمكان، وقد حصر الحقيقة في حدود الواقع الذي

(13) سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص146.

يدعي الإحاطة به، ومن ثم يقذف بكل ما يتجاوز واقعه الحسي المتخيل في عالم الأسطورة واللاعقل.

ومن المفيد جدا أن نُذكّر هنا باللغة الخطابية والاستعمالات اللاعلمية والخاطئة لمدلول الواقع في الخطاب «العقلاني» العربي، حيث يتم استعماله في مقابل الغيب، ومن ثم يطابق بين المعقول والواقع، وبين اللامعقول والغيب. في نص لمحمد عابد الجابري نقرأ له في هذا السياق: «المعقول بناء فكري يحترم القواعد التي يعمل العقل بموجبها، ويقبل بشكل آخر نوعا من التحقق في الواقع الذي نتعامل معه، واللامعقول هو بالعكس من ذلك، تصور غيبي لا يؤسسه العقل ولا يقبل التحقق واقعيا لكونه يقدم نفسه بديلا عن كل واقع»[14]، ولا يعنينا هنا الكشف عن التناقض[15] الذي يحكم بنية هذا النص، والذي يقدم شاهدا على عدم اكتراث العقل العربي التبعي بالنقد الواعي، وارتداده إلى «الميتافزيقا» الوضعية وواقعيتها الساذجة[16]،

---

(14) مقال بعنوان: صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ص11، الأعداد: 20 ـ 21 ـ 22، 1982.

(15) يكمن التناقض في أن الواقع لا يختزل في الحس، تماماً كما أن الوجود ليس مرادفاً للحس، وليس نقيضاً للغيب، فالوجود من حيث هو وجود متحقق في عالم الواقع يشمل الحس والغيب معاً، أي أن عالم الغيب وعالم الشهادة يكونان معاً مسمى الوجود. والدلالة المعرفية لهذا التحديد تترجم في أن الوجود من حيث هو موضوع المعرفة لا يحصل بشأنه اليقين العلمي إلا بإدراك طرَفيه، المكونيْن لكلّه، وكون جانب الغيب فيه لا يدرك بالحواس لا ينتصب دليلا على نفيه، إذ لا تلازم بين الأمرين عملا بمقتضى القاعدة العلمية، عدم إدراكنا للشيء ليس دليلاً على عدم وجوده، وهي قاعدة تستصحب معها أساسها الاعتقادي الذي يقطع بأن مسمى الوجود بشقيه الحسي والغيبي حاصلان في علم الله ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الأنعام: 73]، ﴿ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَـٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الجمعة: 8].

لمزيد من التوسع في هذا الموضوع أحيل إلى الموسوعة الفلسفية القيمة، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين** للشيخ مصطفى صبري، الذي تصدى لمناقشة قضية الغيب خصيصاً.

(16) يقول كارل مانهايم: «إن الفلسفة الوضعية ألزمت نفسها بأحكام ميتافزيقية وأنطولوجية بالرغم من ادعائها بأنها تقف موقفا معارضا ضد التحيزات والمزاعم الميتافزيقية، ولعل إيمانها بالتقدم وواقعيتها الساذجة في حالات خاصة أمثلة على تلك الأحكام الأنطولوجية». =

والمؤدلجة[17]، إنما الذي يعنينا هو بيان المنطق الذي يشتغل به العقل الحداثي، ومن ثم تصوره للوجود والمعرفة والحقيقة والتاريخ.

عندما يختزل العقل في الواقع ويوصف الغيب باللامعقول، ينتصب الواقع بديلاً عن الغيب، والعقل نافياً له باعتباره يمثل اللاعقل، والدلالة المعرفية لهذا التصور تترجم في كون اليقين العلمي ينحصر في حدود الإيمان بالواقع، ومن ثم يكون الإيمان بالغيب إيمانا بالخرافة.

ولا نريد هنا التقول على العقل الحداثي الجاحد للغيب، ولا التعامل معه بمنطق المزايدة التي يتعامل بها مع الخطاب الديني. لذلك نعود ثانية إلى اجترار بعض النصوص رغم ما تثيره لغتها النمطية والاستفزازية من حساسية.

إن بنية اللغة الدينية والوعي الذي تنتجه، نظرا لما تحمله من مضامين غيبية هي بنية أسطورية في نظر محمد أركون[18]، والنص القرآني ذاته «مشحون بالمتعالي»، إنه نص يعطي صورة زائفة للواقع المحسوس بتصويره تصويرا سحريا ومتعاليا، «إن القرآن يحول بشكل عجيب وسحري واستثنائي الدنيوي إلى مقدس، والزمني إلى روحي، والاقتصادي إلى أخلاقي، ويحول المناخ الفيزيائي المحسوس إلى كون من الآيات والعلامات والرموز»[19]. ومقصود هذا الكلام طبعا أن النزعة الأسطورية لا تكمن في بنية اللغة الدينية فحسب، بل في الوعي المرتبط بها، أي المعرفة التي تنتجها حول العالم والإنسان حيث يتحول كل شيء إلى رموز وأسرار كهنوتية وتصورات سحرية، تختفي معها كل نظرة علمية فاحصة لطبائع الأشياء.

= انظر، **الإيديولوجيا والطوبانية مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ص175. ترجمة: عبد الجليل الطاهر، بغداد: مطبعة الرشاد، 1968. وانظر نقدا مماثلاً في:

Gaston Bouthoul. Histoire de la sociologie, PUF, Paris 1961.P.60.

Emille Bréhier, Histoire de la philosophie, Tome 2, PP. 890 - 891.

(17) يرى هنري أيكن أن تجريبية كونت يستعملها بوضوح وصراحة كأداة إيديولوجية لهدم أغاليط التفكير غير العلمي بأجمعها، انظر، **عصر الإيديولوجيا**، ص143.

(18) أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 86.

(19) المرجع السابق.

لا مناص إذن من إخضاع النص الديني، القرآني تحديدا، لمحك النقد التاريخي لتخليص الوعي العربي الإسلامي من فضاءاته السحرية. لكن هذه القراءة التاريخية تهدر قيمتها العلمية بمجرد إعلانها عن آلياتها ووسائطها المنهجية التي تتوسل بها في إنجاز عملية النقد هاته، وهي بذلك تضع مصداقيتها على محك النقد العلمي.

إن النقد التاريخي ليس محصلة خبرات علمية وثقافية وتاريخية ذاتية بقدر ما هو معطى جاهز يعاد إنتاجه. إنه أشبه ما يكون بعرض مسرحي هزلي كتبت فصوله سلفا، ويمكن إعادته دوما وبحسب الطلب. وفي عمل استعراضي من هذا النوع، تتضاءل القيمة الأداتية إلى جانب القيمة الموضوعية، فتبدل الأشخاص والزمان والمكان لا قيمة له في ذاته، ولا يحول دون إعادة تمثيل المشهد، لكن المؤكد أن مغزى المضمون الفني سيفقد قيمته الرسالية والرمزية خارج بيئته المحلية التي ألهمت مخرجيه، حيث يجد المشاهد الغريب نفسه في وضع «الأطرش في الزفة».

ولربما كان هذا التعبير المجازي أبلغ في الدلالة على إسقاط الأقنعة الإيديولوجية الكثيفة التي يتخفى وراءها النقد التاريخي، والذي يتم إقحامه خلسة في فضاء ثقافي لا يجد له فيه موطأ قدم. أليس مشروعا أن نسائل النقد الحداثي عن مبررات هذا الإقحام؟ ما علاقة الفضاء العربي الإسلامي بـ«الصراعات التي خاضتها فلسفة الأنوار»، و«العقل الوضعي»، و«المادية الجدلية»، و«العلوم الإنسانية»، و«تاريخ الديانات»، و«التحليل النفسي»، و«علم الرموز»، وهي ذات الأدوات التي يستعيرها النقد الحداثي في «استبعاد ومحق المقدس والخرافي وفوق الطبيعي والخيالي»[20].

إن ارتباط هذه الأدوات النقدية بالمقدسات اللاهوتية بكل أبعادها الخرافية والخيالية وفوق الطبيعة تلك، هو ارتباط العلة بالمعلول، فهذه العلوم ومناهجها النقدية تبقى في النهاية محصلة منظومة ثقافية صراعية ضمن صيرورة تاريخية محدودة في الزمان والمكان، ومحكومة بالشروط التي أنتجتها. ومن المؤسف

(20) *Lectures du Coran*, p.2.

أن منطق القياس الذي يشتغل به العقل الحداثي العربي الذي يلغي وعيه بالتاريخ ينتهي إلى الشطط وعدم الاكتراث بما يصدره من أحكام تعسفية وغير مؤسسة معرفيا وتاريخيا. لنستمع إلى نموذج من هذا الاستدلال القياسي الصوري، حيث تعود «فرضية التماثل» لتقوم بوظيفة الجسر الوهمي. يقول القياس: «إن أسئلة من هذا النوع طرحت في الأوساط اليهودية والمسيحية حول موضوع الكتاب المقدس والعهد الجديد، وإن لاهوتيين وفلاسفة من ذوي الشهرة الكبيرة يجدون منذ بضع سنوات لتخطي الإشكالية الكلاسيكية للحديث عن الله الموحى به طبقا لمعطيات العقل المعاصر. ومجهود من هذا النوع لم يجرب بعد أبدا في الفكر الإسلامي»[21]. هذه «الفريضة الغائبة» هي التي يتطلع العقل الحداثي إلى إنجازها: «إن ما أريد فعله ـ يقول محمد أركون ـ هو أن أثير في الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، وبعملنا هذا **سنخضع القرآن لمحك النقد التاريخي** المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي»[22].

هذا النقد التاريخي التفكيكي هو المفتاح الذي يمسك به الكاتب لحل «معضلة» الفكر الإسلامي المعاصر. وفي جرأة نادرة، يقتحم الكاتب آخر العتبات المحرمة التي طالما أحجم عنها «التجديد» الإسلامي المعاصر، عتبة أصالة قدسية القرآن أو الأصل الإلهي للقرآن. إن اقتحام هذه العتبة ـ بتقدير الكاتب ـ ذات أهمية استراتيجية بالغة عندما نفكر في إعادة تجديد مدلول الدين. فإخضاع قدسية القرآن ومصدره الإلهي للمساءلة هو الشرط الأساسي للإقدام على تفكير حيوي وأكثر شمولية في تجديد الفكر الديني الذي لازالت ممارساته ـ في نظره ـ تتم في نسق القيم المغلقة[23].

ومن منظور أنتروبولوجي، يعتقد الكاتب أن النص القرآني يقدم مؤشرات

---

(21) المرجع السابق.

(22) مقال بعنوان: حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلامية تطبيقية. مجلة **الفكر العربي المعاصر**، ص30، عدد 6/7، 1980. وينظر كذلك كتابه: *l'etrange et le merveilleux dans L'Islam medival*, p.4.

(23) *Lecture de Coran*, P. 27.

تقوم دليلاً تاريخياً على التشكيك في قدسية القرآن، وهو ما يؤكده الحوار المتبادل بين النبي ومعاصريه الجاحدين. وفي نظر الكاتب، فإن رفض المعاصرين لم يكن ينبثق عن جهل، بل على العكس يقع داخل إشكالية الكتاب المقدس نفسه[24]. ومعنى هذا أن الاعتراضات التي تقدم بها المناهضون للدعوة الجديدة والتي حكاها القرآن نفسه بخصوص الخوارق التي كان «يدعيها» الرسول ﷺ كانت اعتراضات موضوعية تنهض شاهداً تاريخياً على عدم صحة الأصل الإلهي للقرآن. فأول من أثار هذه الشكوك هم المعاصرون للرسالة نفسها، وكما سجلها القرآن نفسه. ولذلك فإن «القراءة العلمية والواعية للقرآن، والتي تبتعد عن التفسيرات الكلاسيكية ـ كما يقول الكاتب ستبين إلى أي حد يمكن لهذه المسألة ـ مسألة الأصل الإلهي للقرآن ـ التي أثارها المعاصرون للرسول ﷺ، وهم جماعة الكفار من قريش وغيرهم ممن حاوروا الرسول في هذه المسألة، أن تحث الفكر الإسلامي المعاصر للعمل على عودة نقدية حول الموقف المكرس من قبل القرون الأرثوذوكسية، وهي الفترة التي سيطر فيها المذهب السني لإعادة بناء النقاش على أسس علمية معاصرة»[25].

من القواعد التي تأصلت في علم أصول الفقه أن «الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً»، وهي في جوهرها قاعدة منطقية تؤسس للنظر العقلي بما يدفع عنه آفة التناقض، فيستقيم القياس العقلي ويتوحد حكمه. ولكن العقل الحداثي، بما هو عقل مؤدلج، لا يهمه «تنقيح المناط»، ومن ثم لا يهمه أن يكون النص القرآني الذي يتأسس على مبدأ التوحيد مناقضا للنص اللاهوتي الذي يتأسس على الاتحاد والحلول، والتجسيد والتجسيم، وبالدرجة ذاتها، لا يهمه أن تكون ألوهية الله المتعالي والمتوحد بصفاته نافية للأسطورة، وناقضة لأساس وجودها. إن المهم هو تخطي هذه النظرة «الكلاسيكية عن الله الموحى به» وهو هدف دونه خرط القتاد، فلن يكون بوسع العقل المعاصر هدمه ما لم يتم هدم الوحي ذاته الذي يؤسس لهذه النظرة. ومن هنا طرحت مسألة «أصالة قدسية القرآن»

(24) المرجع السابق، ص31.
(25) المرجع السابق، ص27.

وهي ـ مسألة كما يقولون ـ ذات بعد استراتيجي في تحديد مدلول الدين[26]، ومن ثم يراهنون على هدمها كشرط لتحقيق «التحرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية»[27].

هكذا ينقل الفكر الحداثي معركته إلى داخل النص المقدس ذاته، هذا النص الذي يأخذ في وعيه اللاتاريخي شكل مادة هلامية قابلة للتشكل، وبلغة مجازية، مادة لزجة تسمح بـ«التزحلق» الفكري والمنهجي لحد انمحاء كل الحدود والفواصل والحواجز.

وبهذا القياس الصوري المجرد، وبهذا المنطق البرجماتي الذي يهدر قيمة العقل باسم العقل، ويغتال الحقيقة باسم العلم، ويعلو على التاريخ باسم التقدم، يهوي الخطاب العقلاني إلى مستنقع الحداثة، لتظهر على أجندة مشروعه التحديثي أولويتان اثنتان: هدم المرجعية النصية برفع القداسة عنها، ونفي الألوهية بذريعة أسطوريتها، ليكون بذلك مجرد صدى يردد في صوت خجول بئيس رديء ذلك النغم التشاؤمي المسكون بروح العدمية: «لقد مات الله وعادت الأنصاب»[28].

نحن هنا بإزاء قطيعة إيبيستيمولوجية مع الدين، إذ لم يعد الدين فاعلا في حياة الإنسان، ولا قاعدة معرفية تتأسس عليها تصوراته ومفاهيمه التي تشكل رؤيته للكون والمجتمع والإنسان. بهذا المعنى الإيبيستيمولوجي الذي يستبعد وجود الله الذي هو مصدر كل إلهام معرفي، و أصل كل حقيقة كما يقول إدغار موران[29]، يصطف المفكر الحداثي العربي مع المصطفين، ليردد نفس النغم

---

(26) Lectures du Coran, P: 27 - 31.

(27) مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد 6، 1980، ص 33.

(28) في جرأة نادرة يردد «نزار قباني» في قصائده، وبلغة قردية مراهقة وعابثة: (والله مات وعادت الأنصاب). (بلادي تقتل الرب الذي أهدى لها الخصبا)، (حين رأيت الله مذبوحاً في عمان)، (من بعد موت الله مشنوقاً على باب المدينة). (ويتزوج الله حبيبته).

(29) «Ouverture» in: Modernité 2004, Auditions publiques au theatre du Ron-Poin. Cahier Laser No 8.p.39-40.

«إن الله قد مات». هذا ماكتبه صادق جلال العظم، وهو المفكر الذي ندب نفسه لـ«نقد الفكر الديني».

لنستمع إلى هذا البيان الذي يعكس تردي الخطاب الحداثي العربي إلى مرتبة الهوامش، ومنطق المحاكاة. يقول الكاتب: «عندما نقول مع نيتشه إن الله قد مات أو في طريقه إلى الموت، لا نقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب، وإنما نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله»[30].

كان هناك آخرون لم يقفوا هذا الموقف العدمي، ولكنهم لم يقطعوا معه تماما، وسواء صدر الحكم بموت الإله أو بالتمرد على ألوهيته، فقد تعاضد الموقفان معا على تنصيب العقل ليقوم مقامه، ويعلن باسم ألوهيته كما أعلن سلفه من قبل «تدمير كل الروابط الاجتماعية والأحاسيس والعادات والمعتقدات المسماة كلاسيكية»[31]، ويعيد ترتيب منظومة القيم والمفاهيم والرموز وفق هرمية معكوسة، تماما كما فعله سلفه، حيث «يمثل الدين الماضي والظلامية، بينما تتحدد الحداثة من خلال انتصار أنوار العقل ضد لاعقلانية المعتقدات»[32].

أفلا يعود بنا مثل هذا التصور المغالي في تقدير سلطة العقل إلى مستنقع الأسطورة من جديد؟ ألم يتقمص العقل المؤله كل صفات الإله المتعالي؟ أليست هذه المغامرة مخاطرة بمستقبل البشرية؟ وهل يدرك العقل حجم هذه المغامرة التي ترهن الإنسانيةَ ثمنا لمقامرة خاسرة؟.

إن هذه الأسئلة لم تعد ذات معنى، وما كان لها أن تطرح، وهي لا تطرح إلا حيث يتجدد الوعي بالذات، وهو شرط يتعذر تحققه في زمن العولمة الثقافية، حيث يقف الجميع مرددين أنشودة واحدة، أنشودة الحداثة الواعدة

---

(30) العظم، صادق جلال، **نقد الفكر الديني**، ص28.

(31) *Critique de la modérnité*, P: 24.

(32) المرجع السابق، ص354.

بالكمال الإنساني، حيث تسود الحكمة والعقلانية، ويتحقق مجتمع العدالة والأخوة والمساواة[33].

هذه الصورة المشرقة التي كانت تعد بها الحداثة أجيال المستقبل، والتي ألهمت المثقف العربي المستنير، غير مبال ولا مكترث بموجات الارتداد من حوله، تهد أركان المعبود الجديد، وتقذف به في عالم الأساطير والزيف والخداع[34].

ومن المفارقات التي تدعو إلى الخجل، أن القيم الحداثية التي تجري الآن فصول محاكمتها وإدانتها علنا، هي ذات القيم التي يحرص الاتجاه الحداثي في عالمنا، وبإصرار غير معهود، على «التبشير» بها باعتبارها طريقا للخلاص.

إن العالم الذي صنعته قيم الحداثة هو عالم الأزمات التي تنتهي دائما بتوليد أزمات مضاعفة، والإيديولوجيا الحداثية، كما يصفها نقادها، تظهر قوتها في جانبها النقدي، فهي تحسن الهدم، ولكنها ليست شيئا آخر غير الهدم[35]، ومن ثم، لا يستبعد هؤلاء أن تنقلب الحداثة ضد نفسها وتعمل على هدم ذاتها[36].

---

(33) حول هذه المعاني كتب ألان تورين يقول: إن الحداثيين يعتقدون أنهم حملة النور في أحضان الظلام، ويثقون في الطيبوبة الطبيعية للإنسان وقدرته على إيجاد مؤسسات معقولة، ويثقون بالخصوص في مصلحته التي تحول دون تدمير نفسه، وتقوده إلى التسامح واحترام حرية كل فرد، وأن هذا العالم يتطور من خلال إمكانيته الذاتية، أي من خلال الفتوحات العقلية، وأن المجتمع ليس سوى مجموع العوامل التي أنتجها تقدم المعرفة، وأن الرخاء والحرية والسعادة تسير بمجموعها قدماً لأنها كلها ناتجة عن تطبيق العقل في كل أبعاد الوجود الإنساني. أما التاريخ فهو ليس سوى طلوع شمس العقل على القبة الزرقاء، وأما المثال، فهو أن يصبح الإنسان مواطنا، وأن تتنافس الفضائل الخاصة في سبيل الصالح العام... المرجع السابق، نفس المعطيات.

(34) إن الحداثة كما يقول إدغار موران تمظهرت من خلال أساطير ثلاث كبرى: أسطورة التحكم في الكون، وأسطورة التقدم والضرورة التاريخية، وأسطورة السعادة. انظر:

Modernité 2004, Auditions publiques au theatre du RON-Poin. Cahirr Laser No 8, p.41 et suite.

(35) Critique de la Modérnité, PP: 33 - 34.

(36) إدغار موران، ص41.

إن عالم الحداثة أشبه ما يكون ببيت العنكبوت، يخدعك زخرف نسيجه المحكم، ولكنه في ذاته هش لا قوام له ولا أساس. لنتأمل هذا البيان القرآني: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 41]. إن هذا البيان القرآني يحكي قصة العقل الجاحد، العقل المتمرد على ألوهية الله، إنه يضعنا في قلب الإشكالية الحداثية التي قد تختلف أشكالها التعبيرية، لكن جوهرها يظل واحدا: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ﴾ [العلق: 6 ـ 7]. ولنسأل التاريخ، وهل التاريخ سوى سجل للانكسارات التاريخية المأساوية المجسدة لطغيان العقل المتأله؟

لنتأمل في البيان القرآني هذا التلازم بين الطغيان والدمار حيث تحيل إرادة القوة بالضرورة على محق الإنسانية. إن عالم الحداثة عالم هندسي محكم، عالم نسقي معقْلن، ولكنه عالم موتور مأزوم، إنه يقتل إنسانية الإنسان، حيث تنتحر القيم وتسود العدمية. وكما يقول داريوش شايغان، فإن جوهر العدمية يقوم على منازعة الإنسان لله، وهو بتمرده على النظام الإلهي، يتربع مكانه، وهو ما يولد لديه غريزة التدمير التي كانت خامدة[37].

ولست أجد أبلغ من المجاز القرآني السالف في تشخيص أزمة العقل الحداثي المتأله، وكأني بالآية تضع الإنسان أمام مسارين: سعادة في عبودية، وشقاء في تأله، وهو المعنى الذي قصد إليه لوك فيرى في هذه العبارة التي عنون بها كتابه: «الإنسان الإله أو معنى الحياة»[38]، وبعبارة القرآن: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البقرة: 257].

---

(37) Daryussh Shayegan, Qu'est-ce qu'une revolution religieuse? Les presses d'aujourd'hui, 1982, p.102.

(38) Luc Ferry, L'Homme-Dieu ou le sens de la vie, Grasset, Paris, 1996.

المبحث الثاني
التراث الإسلامي وثنائية الصراع بين النص والعقل

على غرار الصراع الذي طبع التاريخ الثقافي الأوروبي بين الدين والعلم، يحاول كثير من الكتاب، بحكم التبعية للمركزية الغربية، افتعال مثل هذا الصراع في تاريخنا الثقافي، ولكن إثبات هذا الصراع كحقيقة تاريخية لم يكن أمراً سهلاً لعدة أسباب: فمن جهة، نجد أن النصوص الدينية لا يمكن تطويعها لإثبات هذا الافتراض لموقفها الصريح من العلم، والدعوة إليه ومناصرته، وازدرائها لكل العوائق التي تقف في طريقه. ومن جهة ثانية من الصعب أن نعثر في التاريخ الإسلامي على وقائع تؤيد وجود مثل هذا الصراع، وإن كان هناك من الأحداث ما يوحي بذلك، فهو نتيجة تصرفات لها اتصال قوي بمصالح سياسية شخصية وتحيزات مذهبية كان موقف الدين منها موقفاً مناهضاً[39]. أمام هذه الحقيقة التي يدركها الكتاب العرب ممن يتبنى المرجعية الثقافية الغربية يلجأون إلى افتعال وجود هذا الصراع، ولكن بطريقة أخرى وبأساليب مغايرة تتجه في الغالب إلى إجهاض المقومات الدينية من الداخل، وتجريدها من كل عنصر عقلاني أو علمي.

إنهم يعترفون بدعوة القرآن إلى العلم، ولكن هذه الدعوة في نظرهم تتجه إلى نوع خاص من العلم وهو العلم التجريدي الذي يخاطب العاطفة، وليس العلم الواقعي الذي يخاطب العقل والمنطق. إن القرآن ـ وفق هذا المنظور ـ يدعو إلى معنى خاص من العقل هو المعنى الذي يدل على الضبط والكبت والانغلاق، وليس العقل بمعناه الغربي التنويري المتفتح على الواقع. وفي كل الأحوال يبقى الدين خارج الإطار العلمي، ومستقلاً عنه، ويبقى الأسلوب العلمي متحرراً من الدين غير خاضع لتوجيهه. وهذه الوجهة الفكرية التي افتعلها العلمانيون سنعمل على توضيحها في النقطتين الآتيتين: تجريد المصطلحات

---

(39) يمكن أن نذكر هنا محنة خلق القرآن وما شابهها من أحداث، ومن المفارقات العجيبة أن «العقلانية» الاعتزالية هي التي كانت وراء تفجير هذه الأزمة المفتعلة.

القرآنية من دلالتها العلمية، وحصار «السلطة الدينية» للفكر العلمي.

1 ـ تجريد المصطلحات القرآنية من دلالاتها العلمية

عمل الفكر الإسقاطي على إفراغ المصطلحات القرآنية من كل دلالاتها العلمية، وجعلها محصورة ودالة على الناحية الأخلاقية والشعورية، دون أن تحمل أية دلالة علمية على المعنى الذي نفهمه من كلمة علم.

(أ) المفهوم السلبي للاستدلال القرآني

يقول الأستاذ الجابري عن الاستدلال القرآني: «من الناحية المنهجية يستعمل القرآن مبدأ المقارنة، فالقرآن يستعمل التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكناية على نطاق واسع، ولكنه لا يرتفع بهذه الأساليب إلى مستوى الاستدلال العقلي الذي يوجب الحكم، بل يستعملها قصد التنبيه فقط، قصد الإشارة والإيحاء. فالقرآن لا يقرر طريقة معينة في الاستدلال، وإنما يدعو إلى الاعتبار ويضرب الأمثال للناس ليحرك خيالهم وعقولهم وينبهها إلى مسألة معينة»[40].

إن هذا الطرح لا ينكر كون القرآن يشتمل على أساليب المقارنة والاستدلال، ولكن هذه الأساليب لا تلتقي مع أساليب المقارنة والاستدلال العلميين إلا من حيث الصياغة الشكلية، أما من حيث الوظيفة، فهما شيئان مختلفان، فالاستدلال القرآني ـ في نظر الكاتب ـ له وظيفة تذكيرية تخاطب الوجدان لا غير، والقرآن حينما يوظف الشواهد الطبيعية لإثارة العقل الإنساني، لا يقرر منهجاً محدداً في التفكير، لأن الوظيفية التي تؤديها الشواهد الطبيعية وظيفة دينية وليست وظيفة علمية. «فالقرآن يتعامل مع ظواهر الطبيعة وموجوداتها كآيات وعلامات تدل على الخالق وقدرته وعظمته، وهناك فرق واضح بين توظيف الظواهر الطبيعية توظيفاً إشارياً، أي النظر إليها كأمارات تنبه إلى وجود الخالق أوالصانع على حال معينة، وبين توظيف الأمارات نفسها توظيفاً استدلالياً

---

(40) الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي ـ دراسة تحليلة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، الدار البيضاء، المغرب: نشر المركز الثقافي العربي، ط1/ 1986، ص 252.

لتفسير الظواهر الطبيعية وتشييد صورة للعالم على أساس هذا التفسير»[41].

هذه القراءة التأويلية للنص القرآني ذات منحى إيديولوجي سافر، وإلا فالآيات القرآنية التي تشير إلى الآفاق والأنفس باعتبارها أمارات ناطقة بوحدانية الخالق لا شك أن لها وظيفة إيمانية، ولكن ذلك لا ينفي كونها آيات ذات موضوع حسي، وتعاملت مع ظواهر كونية، وذات علاقات سببية منتظمة، وهذا أمر يدركه العقل البشري مطلقا، سواء أكان مؤمناً أم غير مؤمن. وهذا البحث ليس من هدفه مناقشة هذه الآراء[42] بقدر ما يهدف إلى بيان الافتعال والتشويه الذي يمارسه الفكر العلماني في اختلاق التعارض والتضارب داخل الفكر الديني الإسلامي، بدافع التقليد والاستلاب الفكري الذي وجد فيه. ومن جهتنا نعتقد أن طرح هذا الموضوع وبهذا الشكل لم يتم إلا في الوقت الراهن، وتحت ضغط المركزية الغربية التي أراد العلمانيون إسقاط تجربتها على تاريخنا الثقافي، وذلك من موقع الاستلاب الفكري الذي يعيشونه، والرغبة في تعميم هذه التجربة على واقعنا الحضاري والثقافي، وإلا فإن المسألة بهذه الصورة لا تعرف لها جذوراً في تاريخنا الثقافي كما تدل على ذلك كتابات الإسلاميين[43].

(ب) المفهوم السلبي لاستعمال العقل في القرآن

نقف هنا على شكل آخر من أشكال الزيف الذي يمارسه الفكر التبعي في إثبات مسلماته الإيديولوجية. فهو لا ينكر كون القرآن الكريم يدعو إلى استخدام العقل ولكنه ينظر إلى هذه الدعوة نظرة خاصة تعكس اهتماماته وتصوراته. إن هذا الفكر الإسقاطي لا يرى في استعمال القرآن للعقل سوى المعنى اللغوي لهذا اللفظ الذي يعني الربط والكبت والإمساك. وفي نظر الأستاذ أركون، فإن كلمة العقل بمعنى الحجة والذكاء والفكر والفهم. . كل هذه الحالات في نظره

---

(41) المرجع السابق ص251.

(42) ينظر في مناقشة هذه الآراء: محمد يحيى، **نقد العقل العربي في الميزان**، وطرابيشي، جورج، **نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي، وإشكاليات العقل العربي**.

(43) يراجع بهذا الخصوص على سبيل المثال كتاب: النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**.

ليست موجودة في القرآن الذي يستعمل أربعاً وأربعين مرة الشكل البسيط نفسه (عقل ـ يعقل)، ولهذا ـ يقول الكاتب ـ نظل قريبين من التعريفات الأولى للغة. وعلى هذا فكلمة «العقل» تعني ربط الدابة من قدميها لإمساكها[44].

ويبدو أن الأستاذ الجابري لم يكن ليرى في مفهوم العقل القرآني غير ما حدده سلفه، لذلك يقول توكيداً للفهم السابق: «كان الخطاب السلفي ولا يزال ينوه بالعقل ويدعو إلى الاحتكام إليه. ولكن أي عقل؟ إنه العقل الذي يرجع في اشتقاقه اللغوي إلى عقلت البعير إذا جمعت قوائمه ومنعته من الحركة أي من النهوض»[45].

وإذا كان للعقل معنى إضافي غير هذا فلن يكون بمعنى الفهم العلمي والمنطقي، بل يرد بمعنى التذكير بنعم الله، وبالمعنى الأخلاقي. وفي كلتا الحالتين يكون مصدر هذا التعقل هو القلب وليس العقل. والمعنى الأول الذي يعني التذكير بنعم الله ـ حسب الأستاذ أركون ـ توضحه التعابير القرآنية مثل: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 243]، ﴿وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [التوبة: 126]، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: 58]، ﴿وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 12]، ﴿وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 13]، ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]، وهذه التعابير أو العروض ذات الصبغة المؤثرة بشكل واضح، لا تتطلب في ـ نظر الكاتب ـ فهماً منطقياً يرد في مقابل فكرة واضحة ويعبر عن حقيقة، إنها أي هذه التعابير تتدخل دائماً بعد تذكير بالمعروف والإحسان. ونعم الله في تاريخ النجاة والخلاص، إنها إذا ضرورة التعجب والاستغراب والتأمل ليستشعر الإنسان العهد والميثاق الذي بينه وبين الله، ولهذا السبب كان العضو المركزي للتمييز هو القلب كما هو موضح في العديد من الآيات[46].

---

(44) Arkoun et d'autres, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam medieval*, Edition: J.A, Paris 1978, P: 9.

(45) الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلة نقدية**. بيروت: دار الطليعة، ط1/ 1982، ص53.

(46) *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam medieval,* p: 10.

وأما العقل بالمعنى الثاني الذي يوظف توظيفاً أخلاقياً، فقد جاء في القرآن في صورة تأنيب للمشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل كما في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: 179]. فالقرآن هنا يوظف العقل بمعنى القلب، والعقل هنا له معنى أخلاقي قيمي. والقاعدة العامة ـ وفق هذا التوجيه ـ أن العقل في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية، فهو في نفس الوقت عقل وقلب ووجدان وتأمل وعبرة... أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية، فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك هذا النظام، وإما القوة المدركة[47].

إن النتيجة التي ينتهي إليها هذا التحليل للتوظيف القرآني للعقل في نهاية المطاف، يستبعد فكرة تأسيس القرآن للعقل الإنساني القادر على الفهم والتفسير السببي، والإدراك المنطقي للأشياء والعلاقات السببية...، فالعقل بهذا المعنى كما يؤكد الأستاذ أركون لا وجود له في القرآن، ولم يتبلور إلا بعد تدخل الفكر الإغريقي، وتبني المسلمين للعقل الأرسطوطاليسي بالخصوص[48]. وهذه النتيجة ليست مطلوبة لذاتها، بل إنها تهدف إلى إثبات قضية أخرى تؤيد منطلقها الفكري في ضرورة الفصل بين العقلانية من حيث هي مطلق إنساني، والدين من حيث هو مطلق إلهي، واعتبار الأولى طريقا إلى الحقيقة والمنطق والعلم، في مقابل الثانية المثقلة بالوجدان الديني، والمتردية في شباك الإيمان والخطابة والمماحكة الكلامية والخيال والإثارة والصيغ البلاغية المجازية. هكذا يحرص بعض الكتاب على استنفاذ كل ما يتيحه المعجم العربي من الكلمات ذات الدلالة القدحية للانتقاص من منطقية الخطاب القرآني.

وليس هذا من قبيل المزايدة، فقد كانت لهم الجرأة الكافية ليعبروا عن هذا الزخم من الانفعالات النافية لمقتضى النظر العقلي الرصين. يقول الأستاذ

(47) الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، ط1/ 1984، ص31.

(48) M. Arkoun, *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam medièval,* p: 27.

الجابري: «يعتمد الدين على الإيمان كمنطلق وأساس كما يعتمد الخطابة كمنهج...، والأسلوب الجدلي الخطابي في الإقناع هو نوع من المشادات الكلامية مع الخصم تستهدف إفحامه وإلزامه، وذلك بالعمل على إفساد براهينه، وهو يستهدف الهدم أكثر مما يستهدف البناء. ويلجأ التفكير الديني إلى الخيال لكسب وجدان الشخص ولذلك كانت الخطابة تعتمد الخيال أكثر من العقل وتتجه إلى إثارة الوجدان وإلهاب العواطف أكثر مما تعمل على استنارة العقل، وسيلتها في ذلك صور خيالية وتعابير فنية بلاغية وأمثال محكمة، فيها بلاغة وسحر وجمال وفن»[49].

لقد انتهى التحليل الإسقاطي التبعي إلى تجريد الفكر الديني من كل عناصره العلمية والمنطقية والبرهانية، وهو ما يعني حتماً أن الفكر الديني مجرد من النظام العلمي الذي يدين في نشأته للعقلانية اليونانية الوافدة. إن النظام العلمي أو البرهان، في نظر الأستاذ الجابري، له منهج خاص في التفكير، وله تصوره للعالم، وهو يختلف تماماً عن التصور الذي تم إرساؤه في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين. فهو يكفي نفسه بنفسه، وتأسس بوسائله التي هي العقل وما يعضده من أصول، وإذاً، فلن يكون من المقبول ولا من الممكن أن يستند أصحابه في تأسيسه داخل الثقافة العربية الإسلامية إلى السلطات المرجعية التي تعتمدها هذه الثقافة: القرآن والحديث وتجربة السلف[50]. إن النظام العلمي الذي نبت في الثقافة العربية جاء مستقلاً عن المرجعية الدينية، وليس ثمة تداخل بين الاثنين، وهذا ما يفسر عدم وجود الصراع التاريخي بينهما، على غرار الصراع الذي ميز علاقة العلم بالتجربة الكنسية[51].

(49) الجابري، محمد عابد وآخرون، **دروس في الفلسفة لطلاب البكالوريا المغربية**. الدار البيضاء: نشر وطبع دار النشر المغربية، ط5/ 1971، ص36. ومن المؤسف أن هذا الكلام ظل لسنين طويلة يدرس لطلاب الثانوية العامة على الرغم من إساءته البالغة للموضوعية العلمية.

(50) الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص426.

(51) المرجع السابق، ص445.

2 ـ إحداث القطيعة مع المنهج الأصولي

من الأساليب التي يلجأ إليها كثير من كتاب هذا الاتجاه لتبرير كثير من أفكارهم العلمانية، الدعوة إلى القطيعة الايبيستيمولوجية مع أصول الثقافة الإسلامية، والتحرر من مذهبيتها. إن أي نشاط فكري لا يمكن اعتباره مقبولاً إسلامياً إلا إذا كان خاضعاً لمقررات المذهبية الإسلامية ومنسجماً مع قاعدتها التوحيدية. فالإسلام يظل سلطة مرجعية تحدد طبيعة التفكير في الثقافة الإسلامية، وأساليبه ومناهجه في مختلف مجالاته وفروعه المعرفية، في القانون والسياسة والاجتماع...، وفي كل الأنشطة الثقافية المتعلقة بالإنسان. وهذا المنهج الذي يسعى إلى إخضاع كل الفروع الثقافية للأصول المذهبية هو الذي عرف في الثقافة الإسلامية بالمنهج الأصولي، وهو الطريق الوحيد الذي يجعل النمط الإسلامي مهيمناً على كل التصورات، ويضمن استمرارية هذه الهيمنة عبر مسيرة التاريخ، ويحمي هذه الثقافة من تسرب الأفكار والمبادئ الإلحادية والوثنية التي تسعى إلى إحلال النمط الإنساني محل النمط الإسلامي في التفكير والتصورات، وفي الحياة والسلوك.

وما دام هذا المنهج قائماً، فمن المستبعد إطلاقاً أن يحقق الفكر الدخيل هدفه في تمرير أفكاره المناقضة للمرجعية الإسلامية، لأن هذا المنهج يفضح الزيف الذي تمارسه، ويكشف عن المفارقات الجذرية بين تلك الأفكار وبين المذهبية الإسلامية. ومن هنا اتجه الخطاب العلماني إلى نقض المنهج الأصولي ودعا إلى ضرورة إحداث قطيعة ايبيستيمولوجية مع الجهاز المفاهيمي الذي يحكم هذا المنهج.

لقد اتخذت هذه القطيعة مع المنهج الأصولي عدة أشكال، وتذرعت بمنجزات العلوم الإنسانية وما حققته ـ في تقديرهم ـ من تقدم منهجي ساعد على تحليل ودراسة النصوص بما فيها النصوص الدينية، وكشف دلالاتها الرمزية التي ظلت في دائرة المقدس المتعالي على العقل. وبالقدر نفسه من الاهتمام، تذرعت بعلوم اللغة التي وجدت فيها الوسيط البياني البديل عن النظام الاستدلالي الأصولي في «تفكيك» دلالة النصوص.

أ ـ «الاجتهاد» الحداثي: من مصدرية الله إلى مركزية الإنسان

إذا كان الوسيط الذي يعتمده النظر الإسلامي في تجسيد عبوديته للحاكمية الإلهية هو البناء الأصولي، فإن «النظام اللغوي» الذي يأخذ بعدا وظيفيا مركزيا هو البديل المنهجي «العلمي» الذي تعتمده القراءة الحديثة لـ«استكشاف» دلالات النصوص بالشكل الذي يحقق تاريخيتها ويخلصها في ميتافيزيقيتها. لذلك يكون ما فعله أركون وتبعه فيه أبو زيد وآخرون من التشكيك في نزاهة الشافعي والسعي إلى هدم البناء الأصولي الذي دشنه في «الرسالة» مبررا تماما، وذا بعد استراتيجي بالنسبة إلى الفكر الحداثي الذي يراهن عليه لتجاوز المطلق الديني إلى المطلق الإنساني.

إن هذا العمل الفلسفي الذي يقنن طرائق النظر التي يسلكها العقل الأصولي، وآليات الاستنباط بالشكل الذي يكفل الحضور الإلهي في الواقع الإنساني، هو بحد ذاته عمل سلبي لأنه بتقدير محمد أركون «يحصر النشاط العقلي في حدود العقل المؤطَّر والموجَّه الذي لا يمكنه أن ينمو إلا داخل مجموعة نصية ناجزة منغلقة على ذاتها، أي نصوص القرآن والحديث»[52]. وهذا التأطير الديني الموجه ـ كما يقول ـ هو الذي يفسر محدودية إبداعات العقل الإسلامي إذ قبل بالخضوع «تماماً لسيادة الله»[53]، كما أعلن «خضوعه غير المشروط للوحي المعطى»[54]، وظل دائما «يغلب حكم الله في الظروف والمناسبات»[55]، وهو بعد غير قادر على وعي «التلاعب الذي يستبطنه عندما يستشهد بآية من القرآن، أو حديث من الرسول»[56]، بل إن آلية الاستشهاد تلك «جعلته يسيء إلى نفسه، إذ لم يعد معها عقلاً نقدياً»[57].

---

(52) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص69.

(53) المرجع السابق، ص108.

(54) المرجع السابق، ص80.

(55) المرجع السابق.

(56) المرجع السابق ص85.

(57) المرجع السابق.

إن الشواهد السالفة لا تنفك عن التنويه بمبدأ الاجتهاد لإعادة الحيوية إلى العقل الإسلامي «المتأزم»، بل إن «الاجتهاد» هو الرهان الوحيد الذي يكسب القراءة الحداثية شرعيتها باعتبارها عملا نقديا يتأسس على النص ذاته ويعمل على استنطاقه، وهو ما يجعله من المنظور المنهجي مزاحما لشرعية الخطاب الديني ومتجاوزا له. بل إن القراءة الحداثية تضع مفهوم «الاجتهاد» نفسه موضع مساءلة. فهذا المفهوم في منظوره الحداثي يتأسس على القطيعة مع نظيره التراثي الأصولي الذي تتحدد وظيفته في تثبيت مركزية النص. وبالمقابل تتحدد وظيفة الاجتهاد في منظوره الحداثي في تثبيت مركزية الإنسان وتحقيق خلاصه بتخليصه من تبعيته لسلطة غيبية وفوق إنسانية. لذلك، كان من الضروري تحقيق القطيعة مع مجموع الآليات التي يعتمدها المنهج الأصولي واستبدالها بآليات جديدة تحقق مقاصد الاجتهاد الحداثي التحرري. ضمن هذا السياق يمكن أن نفهم تلك النعوت القدحية التي وصف بها العقل الإسلامي «الأرثوذوكسي» «الكهنوتي»، والتي بالغت في الانتقاص من فاعليته وقدرته الإبداعية.

لقد تحدث هذا الخطاب عن النص باعتباره «سلطة»، بكل ما تنبض به هذه الكلمة من إيحاءات القوة والقهر والكبت والتحكم، من منطلق أن النص يقتحم على العقل الإنساني مجاله الحيوي، إذ يفرض عليه نظاما اعتقاديا مسبقا، مشحونا برموز وقيم معيارية متعالية على التاريخ.

ولعلنا نجد في كتابات الأستاذ الجابري ما يناصر هذه الدعوة التي تتوخى إحداث القطيعة مع الرؤية الأصولية، وذلك في معرض نقده للعقل العربي وآلياته التي يعتمدها في التفكير. يسارع الأستاذ الجابري إلى اتهام العقل العربي البياني ـ والمقصود هنا العقل الأصولي والفقهي ـ بالجمود على النص، وعدم القدرة على الانفكاك من سلطته الاحتكارية. يقول بهذا الخصوص: «كان العقل العربي وما يزال عقلاً فقهياً، أي عقلاً تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساساً على النص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعليته. وواضح أن العقل في مثل هذه الحال لا يمكن أن يُنْتِج إلا من خلال إنتاج آخر...، ليس هذا فحسب، بل إن عبارة «قبل ظهور الخلاف» ذات دلالة

في هذا الصدد، لأن «تحرير الفكر» بالرجوع به إلى مرحلة ما قبل ظهور العقل في الحياة الفكرية العربية الإسلامية، تلك هي الدلالة العميقة لما ترمز إليه على الصعيد الإيبيستيمولوجي العبارة المتواترة منذ الإمام مالك «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، والتي كانت ولا زالت شعاراً لكل رؤية إصلاحية فلسفية»[58].

كيف يمكن للمطلق المتعالي أن يتعايش مع عالم الإنسان الذي لا يعي ذاته إلا في حدود المتغيرات الزمانية والمكانية، حيث تقتضي هذه السيرورة المتجددة إعادة إنتاج مستمر لمنظومة القيم والأفكار والمفاهيم الناظمة للحياة والعلاقات، وفقا لقانون التطور وما تقتضيه من تبيئة مستمرة في الزمان، وممتدة في المكان؟ من هنا تتولد الرغبة في المواجهة، بل حتمية المواجهة، مواجهة هذه السلطة وما تفرضه من إكراهات، ليس فقط بدافع التحرر من هيمنتها، بل بدافع تقويض سلطتها المعرفية وحتى الرمزية. إنها علاقة صدامية محكومة بهذه المعادلة الصراعية: إثبات الذات في مواجهة المصادرات النصية.

لنستعرض بعض العناوين والشعارات والعبارات الكاشفة لهذه المعادلة الصراعية. في سياق الانعتاق من سلطة النص وتقويض هيمنته، يدعونا محمد أركون إلى الثورة على العقل الإسلامي المبني على قاعدة الإيمان المتمثل في الأصل الإلهي والمختزل في القرآن[59]، وهو ما يسميه بالعقل الأرثوذوكسي، كما يدعونا إلى الانعتاق من ميثولوجيا العقل المتعالي[60] حتى نتمكن من «الانتقال من الاعتقاد إلى العقل»[61]، الاعتقاد من حيث هو مطلق كلي فوق الزمان والمكان، والعقل من حيث هو سيرورة مستمرة في تجديد ذاتها وتوكيد جذورها في الزمان والمكان.

ومن منظور مماثل، يعتمد «التقية» حيث يتوسل بنقد الخطاب الديني إلى

---

(58) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص36.

(59) أركون، **تاريخية الفكر العربي**، مرجع سابق، ص65

(60) المرجع السابق.

(61) المرجع السابق، ص70.

هدم المقدس الديني ذاته، يدعونا نصر حامد أبو زيد إلى اتخاذ الوعي التاريخي العلمي جسرا نعبر من خلاله من المقدس إلى الدنيوي. «إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية ـ يقول الكاتب ـ يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديما وحديثا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية، خاصة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص ـ الله ـ محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي ـ الإنسان ـ بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد»[62]. بهذه الطريقة «العلمية» المتسلحة بالوعي التاريخي، وعي الإنسان بقدراته الذاتية، واستقلاليته في مجال الفعل الدنيوي عن تدخل الفعل الإلهي، يتحول مفهوم الألوهية إلى مفهوم تاريخي جامد وغير فاعل في التاريخ، ما دام الفاعل التاريخي هو الإنسان وحده[63]. إنه مفهوم محنط، مجرد تصور ميتافيزيقي يجب الإبقاء عليه للضرورة الثقافية المعاصرة، أعني تجنب مزيد من استعداء الكهنوت الديني بعبارة الكاتب المفضلة.

هكذا يضعنا الكاتب أمام قراءتين متناقضتين من حيث المنطلقات والغايات: قراءة «الفكر الديني الذي يجعل الله قائل النصوص محور اهتمامه»، وهي في نظر الكاتب قراءة براغماتية مؤدلجة[64]، يوظفها الخطاب الديني ليتزيا بلبوس القداسة والأبدية والسرمدية[65]، وقراءة «المتلقي/الإنسان الذي هو نقطة البدء والمعاد». في القراءة الأولى ينصرف الاهتمام إلى الله بتنزيل نصوصه على أرض الواقع وتأكيد حاكميته على الناس المطالبين بتحقيق عبوديتهم له. وفي

(62) أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: سينا للنشر، ط 2/ 1994، ص200.

(63) انظر في هذه المسألة مبحث: «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» من كتاب، **نقد الخطاب الديني**، المرجع السابق، ص581، حيث يتنكر الكاتب لفاعلية الله وتدخله في العالم والطبيعة والإنسان، وانتفاء صفة العلمية عن مثل هذا الاعتقاد.

(64) ينظر: أبو زيد، نصر حامد، **النص ـ الحقيقة ـ السلطة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1/ 1995، ص98.

(65) المرجع السابق، ص 200، وينظر التفاصيل فيما سماه الكاتب بآلية التوحيد بين الفكر والدين من نفس الكتاب ص78.

القراءة الثانية ينصرف الاهتمام إلى الإنسان المستغني بذاته عن كل تدخل فوقي ميتافيزيقي كشرط لتحقيق إنسانيته، وهو ما يقتضي هدم مقولة «الحاكمية» لتحرير نفسه من أثر «العبودية»، وهما مفهومان وظيفيان مركزيان في نقد الكاتب للفكر الديني[66].

ب ـ مناهج العلوم الحديثة

كانت المناهج الحديثة هي القناة الشرعية التي تستتر وراءها تلك الدعوات، وتمرر من خلالها أفكارها. ولعلنا نجد مثالاً لذلك في تلك المقولات التي طرحها الأستاذ أركون بخصوص ضرورة استخدام المناهج

---

(66) يرى الكاتب أن مفهوم الحاكمية في الاستعمال القرآني لا يتجاوز المعنى اللغوي الذي يدور حول الفصل بين الخصوم في مسألة جزئية ولا علاقة له بنظام الحكم (**النص، السلطة، الحقيقة**، ص127)، ولا سلطة له على المعرفة والثقافة والإبداع الفني والأدبي، وليس من اختصاصه فرض المعايير الأخروية الأخلاقية في الممارسات الدنيوية. (**نقد الخطاب الديني**، ص 42)، وكذلك (**النص السلطة الحقيقية**، ص142). ويتخذ موقفا مماثلا في مفهوم العبودية، ويرى أن إصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد العبودية بالمعنى الحرفي التاريخي إصرار يصادم الموقف الإسلامي ذاته. (**نقد الخطاب الديني**، ص28). العبودية هنا بمعنى الرق. وفي عرض خاطف لبعض دلالات مادة «عبد» في القرآن الكريم يخلص إلى «أن النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والإنسان على أساس «العبودية»، بل يصوغها على أساس «العبادية» (**نقد الخطاب الديني**، ص217). والعبادية بتقدير الكاتب ترد في سياقها القرآني بمعنى الحب. والنتيجة المرجوة من هذا التوجيه لآيات العبودية، أن علاقة الإنسان بالله هي علاقة حب وليس علاقة عبودية (المرجع السابق ص28). هل نحتاج تذكير الكاتب بأن العبادة في القرآن الكريم ترد في بعض سياقاتها بمعنى «الطاعة». انظر دراسة موسعة للإمام ابن تيمية في كتابه «العبودية». والفارق بين الطاعة والحب ليس فارقا هينا، فنحن لا نعبد الله بالحب وحده، فالحب لا يخلو من ادعاء، لذلك احتاج إلى دليل يثبته، ودليله الطاعة كما قال الشاعر:

أتعصي الرسول وتزعم حبه   هذا محال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته   إن المحب لمن يحب مطيع

ولكن العبادة بمعنى الطاعة سيظل مسكوتا عنها لدى الكاتب، لأنها تعيدنا إلى الاهتمام بالله، ويعود الله حاضرا فينا ومتدخلا في شؤوننا، وهذا ما لا يقبله الكاتب الذي يرى الإنسان نقطة البدء والمعاد.

الحديثة في قراءة تراثنا الثقافي مع العلم أنه يعتبر الوحي جزءاً من هذا التراث. وتعتبر مقولة «الإسلامية التطبيقية» إحدى هذه الأساليب المنهجية الجديدة. وتزعم الإسلامية التطبيقية أنها تعتمدعلى العرض العلمي والقراءة المجردة من كل تحيز إيديولوجي للتراث، وهدفها النهائي على حد تعبير الكاتب «هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيا البالية، ومحرراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً»[67].

لقد حدد الكاتب الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية في التحرر من المحرمات العتيقة أو الفهم القائم على المنهج الأصولي لأصول الثقافة الإسلامية، والتحرر من الميثولوجيا البالية أو التفكير «الخرافي» و«الغيبي» الذي يطرحه الوحي، والتحرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً والتي دعت إلى تبني المذاهب الإسلامية كرؤية إسلامية شاملة، ليبقى الحديث عن الإسلام حديثاً مطلقاً من كل القيود المنهجية، ويصبح أخيراً في متناول الجميع بعدما كان محاطاً بنوع من القدسية. وليس هذا مجرد تأويل متعسف، فالتفاصيل التي يقدمها الكاتب حول معنى القطيعة التي يدعو إليها تغني عن كل تأويل من هذا النوع. يقول الأستاذ أركون: «إن نيتي العميقة أن أعطي مثالاً لما ينبغي أن يكون عليه اليوم اجتهاد مخلص في مستوى القوة الروحية والعقلية لكبار المفكرين الكلاسيكيين. ولكن مع قطيعة عقلانية مع الدواعي المنطقية، والمسلمات الإيبستمولوجية والجهاز التصوري لهؤلاء المفكرين أنفسهم. وآمل أن تجلب كثير من القراءات إسهاماً إيجابياً لاستكشاف وتقدم الحقل الديني والحقل العلمي الذي ما فتئت أتجه إلى فتحه لتجنب هذه القراءات العقيمة التي تأخذ جملة ما أو تعبيراً ما لتشكل منه المحضر المعتاد ضد كل ما هو مخالف»[68].

إن اجتهاد الأستاذ أركون هذا، اجتهاد مشروط بوجود قطيعة عقلانية مع المسلمات الايبيستيمولوجية والجهاز التصوري لكبار أئمة الإسلام الذين يسميهم

---

(67) مقال بعنوان حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلامية تطبيقية، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد: 6 ـ 7/ 1980. صفحة: 33.

(68) L'Islam hier- demain, Arkoun et d'autres, P: 246.

بكبار المفكرين الكلاسيكيين، لأن هؤلاء المفكرين الكبار انطلقوا في اجتهادهم من موقع فهمهم للقرآن، أما الاجتهاد المعاصر الذي يدعو إليه الكاتب فهو على العكس من ذلك ينبغي أن يتحرر من الفهم القرآني للقرآن، وبتعبير الكاتب من الفهم الإيديولوجي للقرآن. إن الكاتب يدعو إلى إعادة قراءة القرآن قراءة محررة من الخلفية العقدية والدينية، ويعيب على المسلمين تشبثهم بالروح القرآنية، تلك الروح المكثفة التي يرى أنها تعميهم عن التعامل مع القرآن تعاملاً فكرياً حراً وطليقاً. يقول الأستاذ أركون: «إن المسلمين يعيشون بالقول القرآني ولكنهم لا يحسون، وهذا بسبب غياب مسعى ثقافي ملائم، إنهم يعيشون القرآن إيديولوجياً بكثافة لأن القرآن يشغل وظيفة سيكولوجية هامة، إن هذا لا جدال فيه ولكن هذا أيضاً يعمي المسلمين عن أن يعيشوا القرآن ثقافياً كما عاشه فقهاء وفلاسفة المرحلة الكلاسيكية. إن هذا يشغلني ويسكنني وجودياً وثقافياً وهو ما أعنيه بإعادة قراءة القرآن»[69].

إن المسلمين المعاصرين ـ في نظر الكاتب ـ والحديث هنا موجه إلى الإسلاميين على الخصوص، يعيشون القرآن إيديولوجياً وليس ثقافياً، إنهم يبحثون في القرآن عن النموذج المثالي الذي يسعون إلى تحقيقه في واقع حياتهم وسلوكهم، وهذا يعميهم عن التعامل مع النص القرآني تعاملاً ثقافياً متحرراً من الثقل العقدي والضغط «الإيديولوجي» للقول القرآني، وتلك هي المهمة التي يسعى الكاتب إلى تحقيقها، إعادة قراءة القرآن في ضوء مناهج اللغة الحديثة ووفق متطلبات العصر لتطويع النص القرآني، وإخضاعه للمسلمات الإيديولوجية الدخيلة التي يقطع معها.

هذه هي الصورة التي يأخذها العقل الأصولي في الثقافة العربية الإسلامية، صورة «الجمود» على النص «والاستسلام» للسلطة المرجعية، وهي صورة تكفي لاستهجان كل محاولة جادة تعمل على استلهام معاني النص المقدس، وتجتهد في حدود معطياته المعرفية. والنتيجة المنطقية التي تترتب

---

(69) مقال بعنوان: التأمل الإيبيستمولوجي غائب عند العرب، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، العدد: 20 ـ 21 ـ 22/ 1982 ص81.

على هذا الطرح، هي تجاوز الضوابط التي يفرضها النص الشرعي على العقل المسلم، وتجاوز جهازه المفاهيمي الذي يستخدمه في فهم النص كشرط لتحقيق التحرر الفكري.

3 ـ الخطاب الحداثي: مصادرات ومفارقات

لعله من المشروع تماما أن نسائل النتائج التي خلص إليها الخطاب الحداثي، خاصة وأنه يتجه أساسا إلى شعوب ترتبط وجدانيا وتاريخيا بالثقافة الإسلامية، وكان المفروض في كل خطاب يتصدر المهمة الإصلاحية أن يأخذ في حسبانه خصوصيات المجتمعات المعنية بهذا الخطاب.

إن أبسط متطلبات تحقيق الموضوعية العلمية تستلزم فهم المؤثرات الدينية والثقافية الموجهة للتفاعلات الاجتماعية، والبواعث القيمية التي يصدر عنها سلوكها الاجتماعي. وكل دراسة سوسيولوجية لا تأخذ في حسبانها ثقافة الشعوب المدروسة، وتقاليدها ومعتقداتها ومنظومة القيم السائدة فيها، ستظل بعيدة عن الإدراك الموضوعي والتفسير العلمي، ومحكوما عليها بالفشل. والملاحظ أن الخلفيات الإيديولوجية التي تأسست عليها مناهج العلوم الإنسانية الموجهة إلى دراسة الشعوب الإسلامية تعلن صراحة قطيعتها مع ثقافة هذه الشعوب ومعتقداتها، وهي مصادرة صريحة ليس لتاريخها الثقافي وإرثها الحضاري فحسب، بل لحقها في الوجود حاضرا ومستقبلا، ومصادرة لشخصيتها المعنوية والرمزية التي تضمن لها حضورها وتفاعلها مع المنظومات الإنسانية في عصر العولمة، وما تفرضه من تحديات تنتهك خصوصيات الشعوب.

إن موقفاً كهذا إزاء الشعوب الإسلامية له دلالاته الخطيرة:

إن أولى هذه الدلالات هو الحكم القاطع بالضلال المنهجي والضمور الفكري على أمة بكاملها، وعبر كل فتراتها التاريخية. إن كل الاجتهادات التي صدرت عن هذه الأمة أدباً وفقهاً وتفسيراً وأصولاً وفروعاً...، كل ذلك ضلال وجهالة أوحى بهما العمى الإيديولوجي الذي يسببه الفهم القرآني المؤدلج للثقافة الإسلامية.

وثاني هذه الدلالات، أنها تؤدي إلى إلغاء تلك القدسية التي يحظى بها الدين والعقيدة في نفوس الباحثين والمفكرين والعلماء من ذوي التخصصات المتباينة، والتي كانت ولا تزال تشكل مرجعيتهم التأسيسية، وخلفيتهم الداعمة لنظرتهم إلى الإنسان والوجود والتاريخ، والدعوة إلى التعامل مع نصوص الوحي، قرآناً وسنة، كجزء من التراث البشري القابل للنقد والتفكيك.

ومن جهة ثالثة التعريض بسلطة العلماء باعتبارها سلطة كهنوت، وهو تضليل يستثمر المخزون النفسي الذي تحتفظ به ذاكرة كثير من شعوب العالم، وخاصة المثقفين منهم، تجاه اللاهوت المسيحي السيء الذكر، مما يعطي الأجيال الإسلامية مبرراً مقبولاً ومبرهناً ـ تاريخياً ومعرفياً ـ لرفض الدين كمنطلق في التفكير والنقد والكتابة والتحليل وكل ما يتصل بالنشاط الإنساني.

إن مجموع التأويلات والإسقاطات التي قدمها الحداثيون العرب اتجهت إلى تقديم التبريرات المنطقية والتاريخية لرسم الطريق الجديد الذي ينبغي أن يمضي فيه الفكر الإسلامي المعاصر، والذي يرى هِؤلاء أنه لا يزال مقيداً بالمقدمات الدينية، ويغلب عليه الطابع الأسطوري المناقض لروح العصر. إن العلمانية ـ في نظر الخطاب الحداثي ـ أصبحت مطلباً تاريخياً نظراً للتغيرات الحضارية المستجدة، ذلك أن العلم والتكنولوجيا ـ كما يقول محمد أركون ـ يفرضان في كل مكان اضطرابات تمس الوضع الإنساني نفسه، وتهدم البنيات النفسية والاجتماعية والسياسية التي كانت خاضعة للخطاب الديني[70].

إن الخلاصة التي انتهى إليها الخطاب العلماني في التحليل الأخير، هي ضرورة الاستجابة لهذه التغيرات، وهو ما يعني حتمية تجاوز الفكر الديني على غرار ما فعلته الوضعية، كشرط مبدئي لتحقيق التقدم والتطلع إلى تحقيق الإصلاح المنشود. وقد عبر أتباع الوضعية العرب عن هذا الاقتناع الفكري وتبنوه بإلحاح، وكانوا على قدر كاف من الشجاعة حينما أعلن بعضهم «أن

(70) أركون، محمد، **منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي**، رقم 4، ص6. وكذلك: Mohamed Arkoun et Louis Gardet, *L'Islam hier-demain, édition Buchet: chastel*, Paris 1979, P: 135.

الدين فكرة بشرية ما زالت في الطفولة أو على الأقل بصدد التكوين، فكان على العقل أن يتحرر من الدين بدخول العصر الحديث»[71]. وأعلن البعض الآخر أن «عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بالفعل، ولم يعد لها أهمية إلا من حيث أنها تمثل مرحلة تاريخية غابرة وحسب»[72]. وفي السياق نفسه، أكد آخرون أن زمن المعارف الدينية قد انقضى، وأننا لسنا الآن في العهد الديني، ولا في العهد الميتافزيقي، وإنما في العهد الوضعي أي عهد العلم والتجربة[73].

هذه التصريحات صدرت عن جيل يعتبر المؤسس الفعلي للعلوم الاجتماعية التي أريد لها أن تنخرط في مسلسل التحديث والإصلاح الذي كانت تترقبه المجتمعات العربية والإسلامية. وبالنظر إلى الأفق المنهجي الضيق الذي طبع تفكير هذا الجيل، إذ بقي أسيرا للمقولات الوضعية التي اكتمل صرحها إبان القرن التاسع عشر، كان من المنطقي أن ينتهي هؤلاء الرواد إلى اجترار نفس السلبيات الميتودولوجية التي حالت دون تفهم الفلسفة الوضعية لطبيعة المجتمعات الإنسانية بأبعادها المتعددة.

لقد انتهت الوضعية إلى رفضها للدين كمصدر من بين مصادرها المعرفية في تناول القضايا الاجتماعية، واعتبرت الأسلوب الديني أسلوباً متجاوزاً، وأصبح نموذج العلوم الطبيعية سلطة مرجعية في مجال العلوم الإنسانية. إن هذا الاختيار المنهجي سيعاد إنتاجه محليا، وبلغة لا تعدو حدود الترجمة والمحاكاة. لنستمع إلى هذا النص وهو يرسم الاختيارات المنهجية المتاحة أمام الباحثين العرب، مع توكيد انحيازه للخيار الوضعي، حتى وإن جاء هذا الخيار مجحفا في حق الذات، وماحقا للهوية والتاريخ والذاكرة. «إن معرفتنا السوسيولوجية ـ يقول أحد هؤلاء ـ تتم بطريقتين مختلفتين: الأولى على أساس عقيدة دينية أو دنيوية، تحدد لنا المسائل المطلقة والنهائية في حياة البشر، عقيدة تحدد لنا

(71) جعيط، هشام، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ص10، نقلاً عن مجلة **الهدى المغربية**، عدد 15، ص 56.

(72) فؤاد زكريا، ص96.

(73) عزت، عبد العزيز، **آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية**، القاهرة: سنة 1949، ص8.

أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده، والطريقة الثانية أن نجيب على أساس المعارف والحقائق العلمية المتاحة لنا. وفي الحالة الثانية يتحتم علينا الإقلاع تماماً منذ البداية عن محاولة الوصول إلى أية إجابة عن مثل هذه التساؤلات النهائية والمطلقة، ونقصر أنفسنا على كل ما هو متاح لنا إمبريقيا، أي ما يمكن أن نتوصل إلى إدراكه في الواقع، ونستطيع تحليله تحليلاً مقبولاً ومفهوماً. ومن الواضح ـ يقول الكاتب ـ أننا كمشتغلين بالعلم لا نفكر سوى في هذا الطريق الثاني، طريق العلم والتأسيس على العلم»[74].

إن العلمية هنا أصبح لها معنى خاص جداً، وهي تتحقق فقط وفقاً للمعطيات التجريبية، والبيانات الكمية المكتسبة إمبريقيا. أما البيانات التي يقدمها الدين حول الإنسان والمجتمع، فهي مجردة من كل وصف علمي، حتى وإن كانت البيانات التي تتيحها أدق في تقديم صورة موضوعية عن البواعث المحركة للسلوك الإنساني.

ويبقى بعد هذا أن نشير إلى المفارقات التي يقع فيها الخطاب الحداثي نتيجة تهافت العملية القياسية التي يمارسها هذا الاتجاه في حق الثقافة الإسلامية. إن رواد الفلسفة الوضعية الذين انتفضوا ضد التفكير الديني اللاهوتي كان لديهم من المبررات التاريخية وحتى السيكولوجية ما يكفي لخوض غمار تلك الثورة المعرفية الكبرى التي عبرت عن وعيهم التاريخي وقلقهم الوجداني. إن «كونت» حينما انتقد الفكر اللاهوتي كان قد حدده بدقة متناهية، فهو يستخدم مسمى اللاهوت، ويطلقه على طريقة عامة في فهم مجموعة من الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة، كما يستخدمه للدلالة على تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسف، والتي تتعارض تعارضا مطلقا مع مقتضى العقل والتجربة الحسية، ومن ثم كان القبول بها قبولا بإلغاء العقل، ومصادرة للحقيقة العلمية العيانية. فكلمة «لاهوتي» في نظره معناها «خرافي» وقد يطلقها على معنى «خيالي» أو «أسطوري»، بالمعنى الذي جسده تاريخ التجربة الغربية المسيحية.

---

(74) المقدمة العربية لترجمة كتاب بوتومورو، **تمهيد في علم الاجتماع**، محمد الجوهري، ص99.

وبالمقابل، لم يخف هؤلاء الرواد أنفسهم احتفالهم بالدين الذي يناصر العقل ويعضد العلم، وهم ما انفكوا يشيدون به ويرفعون من شأنه. ويبدو أن مقلدي الوضعية من الكتاب العرب، وهم الذين لم يخفوا ضلوعهم في تعقب تفاصيل المذهب الوضعي، قد عميت عنهم مثل هذه التصريحات، ولربما كان من الضروري إخفاؤها طالما أنها لا تنسجم والدعاوى التبشيرية التي أطلقوها بشأن العلمية والموضوعية. ولعله من الضروري أن نذكر هنا القارئ العربي بتلك الشهادات التي تزيح النقاب عن نظرة رواد الفلسفة الوضعية، ومدى فهمهم لطبيعة الإسلام، لنشير إلى أي حد ظل الفكر العربي الإسقاطي غائباً عن الوعي بذاته، ومتنكراً لكل الأعراف العلمية، ومتجاهلاً لأبسط قواعد البحث العلمي.

يقول كونت في الجزء الثالث من كتابه نسق السياسة الوضعية (ص: 479 و560): «وفي الوقت الذي كان فيه الغرب المسيحي مشغولاً بقضايا لاهوتية عقيمة، كان العالم الإسلامي ينفتح على العلم والمعرفة والفنون، وبالتالي أصل اجتماعيته جنباً لجنب مع روحانيته. إن التفوق الاجتماعي وأهميته في التعاليم الإسلامية أهلت المسلم ليكون أكثر صلاحية من غيره اجتماعياً، وأهلته للعالمية. حاول الإسلام أن يحد من سلبية القضايا التي يواجهها فكرياً وذلك بمناقشته الصريحة، وحينما نتكلم عن تقهقر الإسلام ـ والمتحدث هنا دائماً هو كونت ـ فإنما من الأولى أن نتحدث عن تقهقر المسلمين حين انشغالهم بأمور ثانوية أبعدتهم عن تعميق تجاربهم الناجحة في ماضي التاريخ، وتكيفها مع طبيعة عصر اليوم، عن طريق الاجتهاد العلمي، وفي واقع المجتمع ومعطياته الحالية، بل إن هذا ـ أي الاجتهاد ـ ما ينصح به الإسلام».

لقد سد الإسلام فراغاً كبيراً في الميدان الاجتماعي بالنسبة لتطور الإنسانية على حد تعبير كونت وقدم الكثير. يقول في نفس الكتاب (ص: 470): «إن العبقرية الإسلامية قلما تتعارض مع الحديث النهائي للدين الوضعي، حيث إنها دائماً تتطلع متصعدة نحو الواقع عن طريق اتجاهها العلمي وعقيدتها المبسطة»[75].

---

(75) نقلاً عن كتاب فكار، رشدي، **تأملات إسلامية: قضايا الإنسان والمجتمع**، ص118 ـ 119.

وبالمثل أكد سان سيمون قبل كونت، وبوضوح تام، أن انهيار التفكير اللاهوتي كان مديناً لدخول العلوم التجريبية الإسلامية إلى أوروبا بعد أن غيرت طبيعة البنية الفكرية الخرافية لذلك التفكير، وقد سبق إيراد نصوصه في هذا السياق[(76)]. إن هذه الاعترافات وكثيرا من مثيلاتها تجعل الفكر الوضعي العربي في موقع حرج عندما تكشف عن الفوارق الكامنة بين البنيتين الفكريتين، تلك الفوارق التي يتجاهلها هذا الأخير. إن الفكر التبعي العربي كما يؤكد ذلك الأستاذ منير شفيق، يعتمد على التجربة الأوروبية ويسحبها على الإسلام، وهو بذلك يحاول أن يفرض التشابه على غير التشابه، ويجعل وطنه يكرر أداء تمثيلية جرت وقائعها في بلاد أخرى، وضمن ظروف ومعطيات مختلفة، وفي هذا تقليد مجانب للأصالة والاستقلالية والإبداع[(77)].

إن المحاكاة وعدم الوعي بالذات، كانت وراء الكثير من الهزائم الفكرية غير المبررة، والانتكاسات المتتابعة التي عرفها الوعي الثقافي الإسلامي على المستوى العالمي. ولقد وقف هذا الفكر على أرض لم تكن أرضه ولن تكون أرضه، ودافع عن فكر لم يكن ولن يكون نابتاً من أرضه، وانتصر لقيم ليست قيمه، وظل وعيه العقدي في كل ذلك غائباً عن ممارسة رقابته.

---

(76) *Saint- Simon par Pièrre Ansart*, P: 84.

(77) شفيق، منير، **الإسلام في معركة الحضارة**. ص184، ويراجع كذلك البهي، محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ص 317، وشريعتي، علي، **العودة إلى الذات**، ص55 ـ 76.

الفصل الثاني

التراث السوسيولوجي في الوطن العربي يعكس مثيله في الغرب

مقدمة

انتقلت المدارس الاجتماعية الغربية إلى العالم العربي والإسلامي، وجاءت الجهود العربية لتعكس النتائج التي انتهت إليها النظريات الغربية بكل صراعاتها ومدارسها وخلافاتها وسلبياتها. وقد ساهم في ذلك الظرف التاريخي الذي كان له دوره الحاسم. فالعالم الإسلامي كان يعيش فترة التبعية للغرب على كل المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية، وكان من الطبيعي في مرحلة كهذه، أن ينقل الغرب تراثه الفكري ويعمل على نشره وغرسه لإيجاد بنية ثقافية تعمل على توطيد الهيمنة الاستعمارية وتهيئ العقول لتقبل الحضارة المادية الوافدة.

لم تكن الجهود التي بذلت في الوطن العربي والإسلامي في عمومها نابعة من اقتناع ذاتي يعكس مشاكل المجتمع العربي والإسلامي بقدر ما كانت انعكاساً للمشكلات الثقافية والحضارية التي شغلت الغرب طوال تاريخه الثقافي، مما جعل التراث الاجتماعي في الوطن العربي يتعرض لقضايا زائفة، ويدخل في مناقشات مجانية، ويتعرض لمشكلات حضارية ليست لها صلة بالمشكلات الحضارية التي عرفها المجتمع الإسلامي في تاريخه الثقافي.

إن هذا الإطار الذي وجدت فيه الدراسات الاجتماعية جعلت التراث الاجتماعي في الوطن العربي يعاني من سلبيات مضاعفة. فهو من جهة يعكس كل سلبيات الميتودولوجيا الغربية التي أخذها على أنها منطلقات علمية وأسس

منهجية قادرة على إغناء الواقع الثقافي في العالم العربي والنهوض به وتمكينه من التحرر من كل مخلفات الماضي «الهجين». ومن جهة أخرى زج بنفسه في مناقشات ثقافية واجتماعية وحضارية غريبة عن طبيعته وثقافته ومجتمعه، مما أفقده هويته الحضارية، وشخصيته الثقافية، وجعله يقع في مفارقات منهجية وتناقضات عميقة بين ما يمليه عليه تراثه الحضاري والثقافي، وتفرضه عليه عقيدته وإيمانه، وما يعيشه في واقعه وحياته وبيئته، وبين الثقافة الفكرية الوافدة التي تلزمه بمقاييس وقيم مضادة. إن علم الاجتماع في الغرب جاء رد فعل لظروف تاريخية غير الظروف التاريخية التي عاشها المجتمع الإسلامي، فقد كانت نشأته إيذاناً بدخول الحضارة الغربية في مرحلة جديدة لها قيمها وأهدافها ومقاييسها وذوقها الذي يقف على النقيض تماماً من المرحلة السابقة التي ظلت تشكل في ذهن الرجل الغربي رمزاً على الظلام والوحشية والتخلف... وجاءت النظريات الاجتماعية لتعكس هذا الصراع الرهيب بين كل ما هو ماض هجين وما هو جديد خلاق، وتشكلت النظرية الاجتماعية على هذا الأساس من الصراع على المستوى المنهجي وعلى مستوى الأهداف والغايات وعلى مستوى القيم والمقاييس. وإذا كان التاريخ الثقافي للمجتمع العربي والإسلامي غير التاريخ الثقافي في الغرب، وإذا كنا نرى ـ على العكس من الغرب ـ في واقعنا الثقافي والحضاري الحديث والمعاصر ارتداداً عن تاريخنا الثقافي الماضي الذي نتخذه مثالاً ومقياساً نقيس به مدى ارتفاعنا وسقوطنا بحسب اقترابنا أو ابتعادنا عن مثله وقيمه، وإذا كان التراث الاجتماعي في الوطن العربي والإسلامي يعكس الصورة النهائية التي انتهت إليها النظرية الاجتماعية في الغرب، فإن هذا الاستيراد اللامشروط للتراث السوسيولوجي الغربي سيكون بالضرورة تعبيراً عن أزمة صارخة يعاني منها العقل العربي المعاصر، وتعبيراً عن أزمة تمس أسسه ومنطلقاته الفكرية، وتعبيراً عن مشكلات زائفة لم يعرفها واقعنا في تاريخه الثقافي.

المبحث الأول
تمثيل المدارس الاجتماعية الوضعية في الوطن العربي

إن التراث الاجتماعي في الوطن العربي يعكس الصورة التي انتهى إليها علم الاجتماع في الغرب بكل سلبياته ونقائصه حيث نقف على نفس الصراع الذي طبع علم الاجتماع في مختلف اتجاهاته، ونفس المناقشات والاتهامات المتبادلة بين هذه الاتجاهات المتصارعة، وأخطر من ذلك أننا نقف على اتجاهات تعلن انتصارها لمدارس اجتماعية بعينها اعتبرها نقاد النظرية الاجتماعية من مخلفات القرن التاسع عشر التي لم تعد لها أية قيمة نظرية أو علمية في القرن العشرين. إن هذا الموقف يعبر بحق عن مدى تخلف العقل العربي الذي لم يكن قادراً على ملاحظة المستجدات في النظرية الغربية، وظل يردد أفكاراً باتت في خبر كان.

لقد أعلن الناقد الاجتماعي، الشهير نيقولا تيماشيف أن النزعة التطورية الاجتماعية في صورتها الكلاسيكية التي تبلورت في القرن التاسع عشر قد ماتت، وربما لا يوجد من بين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من يؤمن بنظرية تطور المجتمع البشري في خط واحد نحو التقدم. ولكن ذلك لم يمنع من وجود أنصار للتطورية الداروينية والتطورية الاقتصادية أرادوا الرجوع بالنظرية الاجتماعية خطوات إلى الوراء. لقد وقف غير قليل من الكتاب الاجتماعيين العرب يدافعون في حماس عن صدق هذه النظريات ومدى موافقتها لتراثنا الاجتماعي والثقافي.

وبالمثل حينما يعلن نقاد النظرية الاجتماعية بأن التفسير الأحادي للظواهر الاجتماعية تفسير متجاوز، يقف آخرون لتبني التفسير الاقتصادي وتبني نموذج الصراع كطريق وحيد لمعرفة الحياة الاجتماعية في ماضيها وحاضرها بل ومستقبلها، ويخوضون حرباً دعائية ساخنة ضد نموذج التوازن ويستنفذون طاقاتهم في حوار إيديولوجي مصطنع وزائف لا يعبر من بعيد أو قريب عن مذهبيتهم وخصوصياتهم الثقافية.

وفي الوقت الذي أعلن فيه بعض علماء الاجتماع فشلهم بخصوص

البحث عن أصول الظواهر الاجتماعية ومراحل تطورها، واعتبروا ذلك ضرباً من التفكير الميتافزيقي، نجد الكتاب العرب ينقلون إلى اللغة العربية السخافات التي انتهت إليها النظريات الاجتماعية حول أصول النظم وتطورها ونشأة الظواهر وكأنها حقائق لا تقبل النقاش، رغم التعارض الصارخ بين المذهبية التي ينتمي إليها هؤلاء والأفكار التي ينقلونها عن التراث الاجتماعي الوضعي.

1 ـ تمثيل المدرسة الداروينية

حسب تصريح ورد في كتاب «فلسفة النشوء والارتقاء» أرجح أن يكون الكاتب المسيحي شبلي شميل أول من حمل الدعوة إلى تبني الآراء الاجتماعية الداروينية في علم الاجتماع، ومهد الطريق لظهور كتب متخصصة في هذا المجال. فقد أورد الكاتب أنه عندما قام يبث مبادئ هذا المذهب بين المثقفين العرب لم يكن له أتباع ولا مؤلفات في اللغة العربية[1]. لقد دافع الكاتب على هذا المذهب بحماس وهو يعتقد أن المذهب الدارويني وحده الذي يستطيع أن يقدم إجابات علمية على كل القضايا باعتماده على العلوم الطبيعية التي توقفنا على نواميس الاجتماع الطبيعي كما يحددها المذهب التطوري الدارويني. فالعلوم الطبيعية ـ كما يقول الكاتب ـ هي المعول الوحيد الذي يزعزع أركان العلوم الأخرى ويهدم بنيانها، وهي التي ستتكفل بقلب ما بني عليها من النظامات المتخلفة والشرائع الزائفة التي هي سبب كل ما نراه من الاضطرابات في الاجتماع لفقد التوازن فيه. فالشرائع التي تؤسس الاجتماع حتى اليوم، والمبنية على تلك العلوم، شرائع استبدادية لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي التي لا يصلح الاجتماع إلا بها. والعلوم الطبيعية التي قامت عليها الداروينية ـ في نظر الكاتب ـ هي أم العلوم الحقيقية، ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تُقدَّم على كل شيء وأن تدخل في تعليم كل شيء ليصحّ نظر الإنسان وينتظم قياسه في دليله وتقوى فلسفته، وتعلو آدابه لانطباقها

---

(1) شميل، شبلي، **فلسفة النشوء والارتقاء**، مصر: مطبعة المقتطف، 1910، المجلد الأول: ص 8.

على العمل، وتصلح شرائعه لانطباقها على نظام الاجتماع الطبيعي، ويسرع ارتقاؤه في سيره على نواميس الكون[2].

والكتاب الثاني الذي نعرض له يعتبر أول عمل متخصص في علم الاجتماع لنيقولا حداد. صدر هذا الكتاب في جزئين، عني الكاتب في الجزء الأول بالحديث عن الهيئة الاجتماعية تشريحاً وتحليلاً وصدر عام 1924، واهتم الجزء الثاني بتطور الهيئة الاجتماعية. ويتضح أن الخط العام للجزئين كما يفصح عنه تقديم الكاتب يحاكي الداروينية والتطورية. وهو يترجم نصوصاً كاملة من مؤلفات هربرت سبنسر، كما ينص الباب الأول من الجزء الثاني على أوجه التشابه بين الجسم الحي وجسمانية المجتمع، وخصص الباب الثاني للتطور مركزاً على التنازع والانتخاب الطبيعي. أما الباب الثالث فقد أفرد صفحاته للتطور الاجتماعي التاريخي مركزاً على انبثاق الإنسانية من الحيوانية[3].

والكتاب الثالث بعنوان «مشكلة المجتمع العربي المعاصر» لعبد الجبار نعيم، صدر الكتاب في العراق سنة 1969. وبالرغم من هذا التاريخ المتأخر، لا يزال صاحبه يجد في الأسلوب الداروينى مثالاً نموذجياً في البحث، ويرى فيما أسماه بنظرية الصراع الحضاري إطاراً مفسراً لمشكلة الوطن العربي الأساسية التي رآها في تصارع القوى الحضارية المختلفة التي يرد إليها كل اعتلال في الوطن العربي حيث تكون القيم وتضادها أساس الثورات والانقلابات والاضطرابات، ولذا فإن الكاتب يركز على التفسير الثقافي مع وضع العوامل الخارجية المرتبطة بالاتصال الثقافي في الاعتبار[4].

2 ـ تمثيل المدرسة الاجتماعية الدوركايمية

هذه المدرسة ظلت مسيطرة على توجيه سير الدراسات الاجتماعية في معظم الجامعات العربية، وظهرت عند الكثير من القائمين على الدراسات

---

(2) المرجع السابق، ص8 ـ 10.

(3) عبد المعطي، عبد الباسط، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، ص255، وما بعدها.

(4) المرجع السابق، ص269.

الاجتماعية في هذه الجامعات قناعة ثابتة بأن هذه المدرسة هي الشكل النهائي الذي انتهى إليه علم الاجتماع ليحقق درجة عالية من الموضوعية العلمية، ودخل هؤلاء في صراع عنيف مع كل المدارس الأخرى التي صارعها دوركايم ومن التف حوله من أنصار المذهب الاجتماعي.

وقد ظهرت هذه النزعة في التحليل عند الجيل الأول على الخصوص، نذكر منهم على سبيل المثال علي عبد الواحد وافي وعبد العزيز عزت وزيدان عبد الباقي وحسن شحاتة سعفان وآخرون. ولعل وافي يقف على رأس الممثلين لهذا الاتجاه نظراً للدور الهام الذي قام به في البدايات الأولى لتدريس علم الاجتماع بالجامعات المصرية على الخصوص حيث عمل على تعريب المقررات الأجنبية، كما ساهم في إعداد خطط ومناهج التدريس سواء في الجامعات المصرية أو خارجها. وكان رئيساً للجمعية المصرية لعلم الاجتماع التي أنشئت عام 1946. وإذا علمنا أن الدكتور وافي كان متشبعاً بروح المدرسة الفرنسية التي تزعمها دوركايم وكان عضواً فيها كما ذكر في إحدى مؤلفاته[5]، وعلمنا مركزه في التوجيه والتدريس، أدركنا مدى التأثير الذي مارسه في نشر أفكار هذه المدرسة وتراثها بكل ما فيها من سلبيات. ويزيد من حدة هذه السلبيات قناعته الشخصية بصحة الأسس المنهجية التي قامت عليها هذه المدرسة. لقد صرح أكثر من مرة بأنها دون سواها أحيت علم الاجتماع على أسس قوية وسليمة، وسارت في دراسة مسائله على مناهج البحث العلمي، واتجهت إلى الأغراض التي أنشئت من أجلها، وخلصت بحوثه مما علق بها من أخطاء وشوائب في المرحلة السابقة، ولم تغادر أي فرع من فروعه إلا ودرسته دراسة مخلصة وعميقة مستفيدة من جميع ما سبقها من بحوث في هذه الميادين... وخطا العلم بفضلها خطوات حثيثة نحو الكمال[6].

ربما كان انتماؤه إلى هذه المدرسة حائلاً دون أن يدرك الطابع

---

(5) وافي، علي عبد الواحد، **علم الاجتماع**. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1979، ص124.

(6) المرجع السابق، ص123.

الإيديولوجي وغير العلمي لمدرسة دوركايم وأفكاره مما جعله يتقبل أسسها المنهجية ويتبنى نتائجها مع بعض الاستثناءات المتعلقة بدراسة الدين. ولذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الإسهامات التي قدمها د.وافي والآراء التي عبر عنها تضع نصب عينيها المقاييس والمقولات المنهجية والنتائج التي انتهت إليها بحوث المدرسة الفرنسية. لقد كان الكاتب ملماً بالتراث السوسيولوجي الذي خلفته مدرسة دوركايم، ولكن توظيف هذه المعارف في بلورة قضايا تتعلق بالمجتمع العربي والإسلامي ظل بعيداً عن التحقيق.

وننتقل إلى كاتب آخر له صلة وثيقة بـ«الجمعية المصرية لعلم الاجتماع»، التي كان يشرف عليها الدكتور وافي، وهو الدكتور عبد العزيز عزت ـ وكيل عام الجمعية ـ الذي أصدر ضمن مؤلفات هذه الجمعية كتيباً صغيراً بعنوان «آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية» وهي خلاصة لأفكار دوركايم التي سجلها في كتابه عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، حيث يتحدث الكاتب عن تحديد الظواهر الاجتماعية كشيء مستقل، ويدخل في صراع مع المذاهب الاجتماعية المناهضة للمدرسة الفرنسية وخاصة مدرسة «تارد» الذي أراد أن يرجع بالنظرية الاجتماعية ـ في نظر الكاتب ـ القهقري، ويعود بها إلى نزعات القرون الوسطى وما قبلها حيث كانت المعارف الإنسانية تبنى على بضعة أفكار محدودة ضيقت من أفق البحث فيها وجعلتها تدور في دائرة مغلقة محصورة الأطراف. وعلى غرار ما انتهى إليه كونت ودوركايم من بعده، يعتقد الكاتب أن علم الاجتماع قد حقق ذاته ومنهجه بعدما دخل في المرحلة الوضعية وتحرر من الفكر الديني. فقد انقضى زمن هذا النوع من المعارف في نظر الكاتب، وإننا لسنا الآن في العهد الديني ولا في العهد الميتافيزيقي وإنما في العهد الوضعي أي العلم والتجربة، وهو العهد الذي عاش فيه دوركايم وأراد بسببه أن يصبغ علم الاجتماع بنزعة واقعية[7].

ربما نسي الكاتب أنه حينما يتبنى هذه الآراء يتبنى إيديولوجيا مناقضة لمذهبيته ويقع في مفارقات منهجية تفصله عن تراثه الحضاري والثقافي وعن

(7) عزت: عبد العزيز، **آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية**. القاهرة: سنة 1949، ص7 ـ 8.

واقعه ومجتمعه الذي يعيش فيه ليصبح أسيراً لمجموعة مبادئ متهافتة نظرياً ومنهجياً وتاريخياً. ليس بإمكاننا ولا من قصدنا أن نتتبع أنصار المدرسة الاجتماعية الفرنسية في الوطن العربي والإسلامي، ونكتفي بهذين النموذجين، وما سيأتي من إشارات إلى آراء هذه الجماعة في المباحث المقبلة يغنينا عن التفصيل هنا.

وفي فترة لاحقة مع بداية السبعينات، سيظهر اتجاه معاكس يركز على نموذج الصراع الإيديولوجي الذي دار بين الاتجاهين وأصبح علم الاجتماع موزعاً بين اتجاهين: الاتجاه الوظيفي والاتجاه الماركسي.

3 ـ الدعوة إلى قيام المدرسة الماركسية

ظل الاتجاه الوظيفي هو السائد حتى آخر الستينات حيث قام سمير نعيم وفرج أحمد بترجمة كتاب أوسيبوف: «قضايا علم الاجتماع دراسة سوفياتية نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي» سنة 1970، وكان الشعار الذي تصدر الكتاب هو «شعار الفكر المفتوح على كل التجارب». نقرأ في مقدمة الترجمة تأسف الكاتبين لعدم استجابة الجامعات المصرية لتطبيق المناهج الاشتراكية في البحث الاجتماعي، وعبّرا عن خيبة أملهما بعد أن ظلت الغلبة في العلوم الاجتماعية تخضع للإيديولوجيا الرأسمالية، وتعتمد على مصادر علمية غربية تعكس طبيعة المجتمع الغربي، وتعمل في خدمة أصحاب المصالح السائدة فيه، بالرغم مما حققه المجتمع المصري ـ في نظرهما ـ من إنجازات اشتراكية، وما يقتضيه هذا الإنجاز من تحول إيديولوجي في اتجاه معاكس في ظل مسيرة الثورة الاشتراكية الرائدة والخلاقة[8].

وأكثر من ذلك اعتقد هؤلاء أن الاشتراكية أصبحت عقيدة الأمة التي تجسد آمال الشعب. نقرأ في مقدمة الكتاب: «إننا نقع في خطأ الاستسلام لفكر ومفاهيم لا تناسب مجتمعنا الجديد، بل إنها تتعارض مع مفاهيم هذا المجتمع

---

(8) مقدمة الترجمة العربية لكتاب أوسيبوف، مرجع سابق. ص 9.

ومصالح جماهيره الشعبية»[9]. ونقرأ في تقديم الترجمة العربية لكتاب بوبوف «نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر»: «إن علم الاجتماع الحقيقي في الوطن العربي لا يمكن أن يكون إلا ذلك العلم القادر على الإجابة عن مشكلات التحول الثوري فيه، وعلم من هذا النمط يشترط بدوره منا أن نوحد توحيداً عميقاً بين الكل والجزء، وبين الطبقة والمجتمع، وبين الإيديولوجيا والعلم. فتنوير مجتمعنا بمؤسساته الثقافية والتعليمية ينبغي أن يستثير بالحد الأدنى آفاق البحث العلمي الثوري، مخضعين له كل تلك المؤسسات، وهذا يعني ولا شك ربط العلم بالإنتاج الاجتماعي الشامل ربطاً جدلياً عميقاً»[10].

قد يكون مستساغاً أن تقوم الدعوة إلى تبني المدرسة الاجتماعية الماركسية لاقتناع شخصي، أما أن تقوم هذه الدعوة على أساس أنها مطلب تاريخي يستجيب للتحولات التي عرفها مجتمعنا نحو الاشتراكية، فهذه مغالطة تاريخية لا تجد ما يبررها على الصعيد الواقعي البعيد عن التصورات الذهنية التي يصدر عنها عرابو الماركسية ودعاة الاشتراكية في المجتمع العربي. إن المجتمع الاشتراكي الذي يتحدث عنه هؤلاء ربما كان حلماً يداعب مخيلتهم، ولكنه لم يكن ولن يكون واقعاً معيشاً يمتزج بسلوكات الناس وأخلاقياتهم وأفكارهم. ولقد كان من أثر الاستلاب الفكري والسلبية القاتلة التي يعيشها بعض هؤلاء أن يدخلوا في مناقشات مجانية كانوا في غنى عنها للدفاع عن منهج ضد آخر.

إن جوهر المشكلة يكمن في فقدان الذات، وانعدام الإحساس والوعي الذاتي، والرؤية الضبابية للحقائق. لقد كان من المنطقي أن تنطلق الدعوة إلى العودة إلى الذات والبحث عن منهج ينطلق من واقعنا الاجتماعي وتراثنا الفكري والثقافي، أما أن تنطلق الدعوة إلى استبدال منهج وافد بآخر فهو أوضح دليل على عدم النضج الفكري وانعدام الوعي الذاتي وبالأخص حينما تكون هذه الدعوة نابعة من أرقى مؤسسة علمية في بلادنا.

لقد ظلت هذه المناهج المصطنعة غريبة عن واقعنا، وظلت تتجاهل طبيعة

---

(9) مقدمة الترجمة العربية لكتاب أوسيبوف، مرجع سابق.

(10) بوبوف، **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**. مقدمة طيب تيزيني.

المنظومة القيمية لمجتمعاتنا، وغير قادرة على التفاعل معها كما تدل على ذلك اعترافات السوسيولوجيين العرب أنفسهم. لقد سبق أن نبه أحد هؤلاء كيف «أن أنصار الاتجاه الوظيفي في بلادنا غير قادرين في الغالب على متابعة التغيرات التي تطرأ على هذا الاتجاه، وبالمقابل فإن أنصار الاتجاه المادي يعيشون انفصالاً بين النظرية والبحث، لأن معظم الذين يأخذون به يدورون فيما يسمى بالماركسية الأرثوذوكسية، دون محاولة تطويع فروض هذه النظرية لقيادة بحوث المجتمع العربي»[11].

المبحث الثاني
النتائج السلبية لتمثيل المدارس الاجتماعية الوضعية

انعكست النتائج التي انتهت إليها البحوث الاجتماعية الوضعية سلبا على مثيلاتها في المجتمع العربي والإسلامي لتبني هذه الأخيرة أفكار ومناهج وأسس تلك البحوث، وظهرت هذه الانعكاسات السلبية على كل مستويات الدراسة وفي مختلف المواضيع التي تعرض لها هؤلاء بالدراسة، حيث ظلت في أغلب الأحيان تعتمد على مفاهيم جاهزة.

وسنعرض هنا لبعض هذه المواضيع التي تكشف عمق هذه النزعة التقليدية، وسيقتصر حديثنا على إبراز أثر تبني المقولات الوضعية على دراسة النظم الاجتماعية، والتفسير المادي لبعض الظواهر، مع الإشارة إلى أثر تبني هذه المقولات على دراسة تراثنا الاجتماعي.

1 ـ تبني المقولات الوضعية في دراسة النظم الاجتماعية

ظهرت هذه السلبيات واضحة في مناقضتها لمقرراتنا الفكرية والعقدية في كثير من النظم الاجتماعية التي تعرض لها هؤلاء بالدراسة والتحليل، كنظام الزواج والأسرة، والنظام القانوني والتشريعي والديني. . .

---

(11) **الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع**، لعبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 44، ص183.

وقد جاءت النتائج التي انتهى إليها هذا النوع من الدراسات أقرب إلى التفكير الميتافزيقي على غرار ما انتهى إليه التراث الاجتماعي الوضعي، مع فارق جوهري هو أن النتائج التي انتهت إليها الميتودولوجيا الوضعية كانت منتظرة لافتقارها لمصادر معرفية يقينية تسترشد بها، وهي كل المقومات التي يتمتع بها الكتاب العرب. لذلك، نرى أن النتائج الخاطئة التي انتهى إليها هؤلاء لم يكن لها ما يبررها علمياً ومنهجياً، ولم يكن لها من تفسير سوى التحيز الإيديولوجي والانتماء المدرسي.

لقد حاول هؤلاء الكتّاب أن يصلوا إلى المراحل الأولى لتشكل النظم الاجتماعية، وهذه النظم في اعتقادهم لم تكن ناشئة عن أصل ديني قائم على الوحي الذي ينظم أسسها ومبادئها وقوانينها، وإنما تعود نشأتها الأصلية ـ في نظرهم ـ إلى الإنسان نفسه. فميل الإنسان إلى المجتمع الطبيعي والتلقائي قد أوجب عليه ضرورة وضع عدد من القواعد اللازمة لتنظيم عملية المعيشة والحياة المشتركة. وقد نشأت هذه القواعد في أول الأمر دون إعداد أو قصد، لأن الإنسان كان يجتمع بالإنسان الآخر بطريقة ميكانيكية بحتة، كما كان يجاهد للحصول على مساعدة غيره ضد الأخطار التي كانت تحيط به، ثم تَكوَّن بعد ذلك، وبمرور الوقت، ما عرف للإنسان من عادات ونظم وطبقات وجماعات مقصودة، وقد تكون من كل ذلك في النهاية ما يعرف بالتنظيم الاجتماعي[12]. إن هذا النوع من الاستنتاجات الذهنية غير المبرهنة التي يقدمه الكتاب الاجتماعيون في بلادنا، يقوم على أساس استدعاء ما استقر عليه علم الاجتماع الوضعي من اعتبار الإنسان الأول إنساناً بدائياً همجياً، ليس له نظام في الحياة، ومجرداً من كل ثقافة اجتماعية وتنظيم، واعتبار احتكاكه بالطبيعة وحده مصدر معارفه.

ويميز علماء الاجتماع بين أشكال متعددة من النظم الاجتماعية نذكر منها نوعين: النظم التلقائية والنظم المقننة. فالنظم التلقائية كما يقول عبد الحميد لطفي هي تلك التي نشأت دون قصد أو وعي أو استجابة للقيم الخلقية

---

(12) لطفي، عبد الحميد، **علم الاجتماع**، القاهرة: دار المعارف، ط9/ 1982، ص 57.

السائدة، ويمكن أن نمثل لهذا النوع بنظام الزواج والدين والملكية وهي التي نشأت أصلاً لتنظيم نواح خلقية معينة. أما النظم المقننة فتتميز بأنها جاءت نتيجة تنظيم واع ومقصود لتحقيق أهداف معينة كنظم التعليم والصناعة وأغلب النظم الاقتصادية كالادخار والتأمين والمصارف[13].

فالنظم في هذا التصور نشأت بصورة تلقائية فرضتها العادات الأخلاقية السائدة في المجتمع وهي في التحليل النهائي ليس لها أصل سماوي، وليست الشرائع الإلهية هي الأصل الذي نظم حياة الإنسان في الأسرة والعبادات والاقتصاد...، وهذه النظرة الزائفة التي نشأت عن محاكاة التراث الاجتماعي الوضعي، هي التي تطغى على قطاع كبير من التراث الاجتماعي في بلادنا كما سيظهر في هذا العرض الموجز حول تحليل نشأة بعض النظم.

(أ) نشأة النظام القانوني

يقول عبد المجيد عبد الرحيم: «ليس من شأن علم الاجتماع أن يبحث عن أول مظهر للقانون أو أي نظام اجتماعي، فإن ذلك يدخل في الفروض والتخمينات التي تنأى عن الصبغة العلمية التي تركز على استقصاء الظواهر الواقعية كما هي في المجتمعات...»[14]. وهذه المقولة في غاية الأهمية إذ أنها تكشف عن المجال المحظور في علم الاجتماع، وتبين أن أي محاولة من هذا النوع ليست إلا ضرباً من التخمين الذي ينأى عن الصبغة العلمية. ولكن، رغم هذه الاعترافات، لم يمتنع الكاتب من أن يقرر ويؤكد أنه عثر على أول وأقدم مظهر للنظام التوتمي، وهو غير مبال بهذا التناقض الظاهر بين ما يثبته وما ينفيه في نفس الوقت. يقول الكاتب: «ولكن لا ريب أن النظام التوتمي بدقته وإحكامه وشموله لكل النواحي الاجتماعية، وتنظيمه للمجتمع البدائي تنظيماً يمليه العقل الجمعي أو الشعور العام للأفراد، هو أقدم نظام لدينا تتمثل فيه

---

(13) المرجع السابق، ص17.

(14) عبد الرحيم، عبد الحميد، **تمهيد في علم الاجتماع**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1383هـ/ 1968م، ص139.

سائر النظم الاجتماعية ومنها النظام القانوني»[15].

(ب) نشأة نظام الأسرة والزواج والقرابة

يعرض الدكتور «وافي» لمختلف النظريات التي قيلت في نشأة قيود القرابة والزواج، ويرفض نظرية «مالبان» التي ترجع نظام الزواج إلى ندرة النساء في العشائر الإنسانية الأولى، ويرفض نظرية «مرجان» التي ترجع هذا النظام إلى الرغبة في الحد من المشاعية الجنسية المنتشرة، ويرفض نظرية ثالثة حرمت الزواج بالأقارب لحماية النسل من الضعف، كما يرفض نظرية رابعة ترى أن حرمة الزواج بالأقارب نشأت نتيجة النفور الجنسي الذي يوجد عادة بين أقرباء الجماعة الواحدة[16]. يرفض الكاتب كل هذه النظريات لينتهي إلى أن **النظرية الأقرب إلى الصحة والمعقول، والأكثر اتفاقاً مع حقائق الأمور، هي نظرية دوركايم التي تقوم على النظام التوتمي**، مع ملاحظة أن دوركايم قد أخذ من النظام التوتمي أساساً لنشأة كل النظم بما في ذلك النظام الديني والأخلاقي. . . وقد ظهر فساد كثير من آرائه. ولسنا بصدد نقد آراء دوركايم في الموضوع، ولكن أريد أن أنبه إلى أن الانغلاق داخل التصورات المدرسية التقليدية، وخاصة المدرسة الفرنسية بزعامة دوركايم، قد حال دون إبرازه الحقائق اعتماداً على المرجعية الثقافية للكاتب.

لقد ردد الدكتور وافي أفكار دوركايم في نشأة الأسرة على أساس أنها مسلمات لا يرقى إليها الشك. فهي نظام اجتماعي من صنع المجتمع، وهنا تبرز مقولة العقل الجمعي من جديد، فهو المشرع الوحيد، والموجه الوحيد، لسير التطورات الاجتماعية في مختلف نواحيها ومجالاتها، وهي أيضاً نظام تلقائي لا دخل للأفراد والمشرعين والموجهين في تعديل مجراه أو تأصيله أو التصدي له. وهنا أيضاً تظهر جبرية المدرسة الاجتماعية، كما نادى بها دوركايم، وتظهر

---

(15) المرجع السابق.

(16) وافي، علي عبد الواحد، **الأسرة والمجتمع**، القاهرة: دار نهضة، الطبعة الثانية، د.ت، ص 47 ـ 60.

المحاكاة في إعادة الصيغ التي حددها للظاهرة الاجتماعية وخواصها المميزة لها عن غيرها.

إن الأسرة في نظر الدكتور وافي تعتبر نظاماً اجتماعياً وليس طبيعياً يقوم على دوافع الغريزة. فقد يتبادر إلى الذهن ـ يقول الكاتب ـ أن نظام الأسرة الإنسانية قائم على دوافع الغريزة وصلات الدم ومقتضيات الطبيعة. . .، إن النظم الاجتماعية تقوم على مجرد مصطلحات يرتضيها العقل الجمعي، وقواعد تختارها المجتمعات، ولا تدين بشيء لدوافع الغريزة، بل إن معظمها ليرمي إلى محاربة الغرائز وتوجيهها إلى طريقها الطبيعي[17].

ويستدل الكاتب ببعض الخصائص التي لازمت الأسرة وفقاً لأنماط المجتمعات التي نشأت فيها. فالأسرة تختلف في جميع مظاهرها باختلاف الأمم والبيئات، وهذا الاختلاف تابع لما تمتاز به شخصيتها الجمعية، بينما لو كانت نظم الأسرة قائمة على الغريزة لظلت جامدة على صورة واحدة. ويدعم الكاتب تفسيره الاجتماعي بانتقاء شواهد من النظم الأسرية التي أقرتها بعض المذاهب الإسلامية كقرابة الادعاء، ومولى العتق، ومولى الموالاة، وروابط المصاهرة، وروابط الرضاع، ويعرض للمحرمات بالمصاهرة، والمحرمات بالرضاع، وما ينتج عن هذا التحريم من أثر في القرابة الأسرية، ثم يعلق على ذلك بقوله: «إن القرابة في الأسرة الإنسانية قائمة إذن على مصطلحات يرتضيها المجتمع لا على أمور تقررها روابط الدم». كما يقرر الكاتب أن الواجبات والحقوق المتبادلة بين الزوجين خاصة، وبين أفراد الأسرة عامة، تعتمد كذلك على مجرد مصطلحات يتواضع عليها المجتمع، لا على بواعث الغريزة أو مقتضيات الميول الطبيعية[18].

بالطبع كانت الخلفية الموجهة لهذا التحليل هي معارضة المذهب الفردي عند «غابرييل تارد» تبعاً لمعارضة «دوركايم» لهذا المذهب. وقد اندفع الكاتب في هذا الصراع، وتناسى أن جل النظم الأسرية التي ذكرها، وأنواع القرابة،

---

(17) المرجع السابق، ص155.

(18) المرجع السابق، ص11، 160.

وإقرار الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة، ليست ـ بحسب العقيدة التي يدين بها ـ من قبيل مواضعات المجتمع، ولا من تشريع العقل الجمعي، بل تجد أصولها في التشريعات الدينية التي نظمت هذا الجانب من العلاقات الإنسانية.

ولكن الكاتب أبعده انتماؤه المدرسي عن إدراك هذه البدهية البسيطة، بل إن الكاتب ليذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر صراحة أن نظام الأسرة نظام تلقائي، بمعنى أنه انبثق من تلقاء نفسه عن العقل الجمعي، وتخلقه طبيعة الاجتماع وظروف الحياة. يقول الكاتب: «إن نظم الأسرة ليست من صنع الأفراد وليست خاضعة في تطورها لما يريده القادة والمشرعون، أو يرتضيه لها منطق العقل الفردي، وإنما تنبعث من تلقاء نفسها عن العقل الجمعي واتجاهاته، وتخلقها طبيعة الاجتماع وظروف الحياة. . .، والقادة والمشرعون ليسوا في هذه الناحية وغيرها إلا مسجلين لاتجاهات مجتمعاتهم، ومترجمين عن رغباتهم وما هيئت له»[19]، والتزاماً بهذا التفسير الاجتماعي للنظم الأسرية، يؤكد د. وافي أن أي تغيير أو إصلاح أو أية ناحية من نواحي النظم العائلية لا يمكن تحقيقه إلا بشرطين:

- أن يكون تعبيراً عن اتجاه جديد أخذ المجتمع يتجه إليه، وترجمة عن تطور تهيأت له وسائل الظهور في الأمة، فإن اختل في الإصلاح هذا الشرط كان نصيبه الإخفاق المبين، لأنه يبقى عملاً فردياً، والنظم الاجتماعية لا تقوى الأعمال الفردية على خلقها، ولا تنشأ إلا بعد أن يتهيأ لها العقل الجمعي.
- أن يكون متسقاً مع سائر النظم الاجتماعية الأخرى التي يدين بها الشعب وتميز شخصيته، ومتفقاً مع ما في طبيعته ووجهته، فإن اختل هذا الشرط جاء الإصلاح عنصراً غريباً في حياة الأمة تتضافر نظمه على طرده[20].

والذي يهمنا أن نذكره في تعليقنا على هذا التحليل، أن الكاتب يسقط من حسابه المعطيات التاريخية التي هي بمثابة شواهد أنثروبولوجية حاسمة في تأكيد

---

(19) المرجع السابق، ص161.
(20) المرجع السابق، ص 106.

مصداقية مثل هذه الاستنتاجات. ولنا أن نختبر مدى موضوعية هذه المقاربة التي تختزل مجموع المتغيرات في أبعادها الاجتماعية، باعتمادنا نموذج المجتمع العربي وما تعرض له من هزات تغييرية وإصلاحية عشية ظهور الإسلام. فإذا أخذنا بعين الاعتبار ـ على سبيل المثال ـ المعطيات الاجتماعية والدينية ومنظومة القيم والأفكار، وحتى العادات الاجتماعية الأسرية السائدة قبيل ظهور الإسلام، وقارناها بالأوضاع المستجدة التي حدثت، فإن مقولات من قبيل المتواضعات الاجتماعية، والعقل الجمعي، والحتمية الاجتماعية، وغيرها من المقولات الدوركايمية التقليدية، تبدو عاجزة عن تفسير عمق التغيرات الاجتماعية التي تصل في كثير من النواحي إلى حد القطيعة. إن هذا التغييب للتاريخ، والانحسار في أسر التمثلات الذهنية والقوالب المدرسية الجاهزة سلفا، يفقد الدارس العربي جدية التعاطي العلمي والإدراك الموضوعي للثقافة السائدة في مجتمعه، ودور هذه الثقافة في صياغة شبكة العلاقات الاجتماعية السائدة. ولاشك أن هذه المجازفة ناشئة عن مصادرة كتابنا لمرجعيتهم الثقافية ومؤسساتها النصية.

وهناك آراء أخرى أكثر تهافتاً نجدها في كتابات علماء الاجتماع الملتزمين بالخلفيات المدرسية الغربية، فبعضهم يفسر نشأة النظام الأسري بالرجوع إلى الفطرة والرغبة في ممارسة الغريزة الجنسية وتربية النسل الناتج عن ذلك، وهم يرون أن ذلك كان يحدث في العصور البدائية الأولى بشكل طبيعي في الأول ثم أصبح يحدث فيما بعد بحسب شروط معينة تحولت أخيراً إلى نظام اجتماعي[21]. ويتفق هذا الرأي مع سابقه في تجاهل الأصل الديني لنشأة نظام الأسرة في شكله الأول، حيث يرجع نشأته إلى تعارف الناس على شروط معينة شكلت هذا النظام.

وإذا كان هذا بخصوص نشأة هذا النظام، فإن آخرين يتحدثون عن التطورات التي خضعت لها الأسرة والقوانين العلمية التي حددها دوركايم بشأن هذا التطور. وحسب هؤلاء يكون نظام الأسرة قد انتقل من الأسرة التوتمية، إلى الأسرة الأبوية الكبيرة، إلى الأسرة الأبوية الصغيرة، إلى الأسرة الزوجية.

---

(21) لطفي، **علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص100.

وكذلك قانون القرابة خضع في تطوره لقوانين علمية تطورت من القرابة الأموية إلى القرابة الأبوية إلى القرابة المزدوجة[22].

وهذا التصور يعكس بالطبع الأخطاء التي وقع فيها علماء الاجتماع الغربيون في مناقشاتهم لهذه القضايا ذات الطابع الميتافيزيقي، والتي لا سبيل إلى الوقوف على مظاهرها الأولى. وقد كان من المفروض أن يتحرر الكتَّاب الاجتماعيون المسلمون من هذه الأخطاء، نظراً للبيئة الثقافية التي ينتمون إليها، والتي تجيب على كثير من هذه التساؤلات. ولكن الذي حصل هو العكس تماماً، فقد قرر بعضهم أن الدراسة العلمية للأسرة والزواج لم تبدأ إلا من القرن التاسع عشر. مع التذكير هنا أن علماء الاجتماع الغربيين اعتبروا نظريات القرن التاسع عشر حول النظم ونشأتها وتطورها متجاوزة بالنظر إلى طابعها الميتافيزيقي. والأكثر إساءة إلى الموضوعية العلمية، تلك التقسيمات التي يذكرها هؤلاء للمراحل التي مرت بها الدراسات حول الأسرة نفسها، والتي يحددونها في المراحل الأربع التالية:

المرحلة الأولى: تميزت بسيادة الفكر العاطفي والخرافي والتأملي، ويتمثل في الأدب الشعبي وكتابات الأدباء والفلاسفة، وتمتد هذه المرحلة حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً. وأحسن من يمثل هذه الفترة هي كتابات كونفوشيوس في القديم.

والثانية: تمتد من منتصف القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين وتتميز بمحاولة تطبيق الأفكار التطورية الداروينية في دراسة الأسرة.

والثالثة: تقع في منتصف القرن العشرين تقريباً وفيها انتقلت دراسة الأسرة من الاهتمام بالماضي إلى الاهتمام بالواقع واستخدام المناهج العلمية.

والأخيرة: هي التي تمتد من منتصف القرن العشرين حتى الآن وهي التي تميزت بتزايد الاهتمام بالنظرية، وتعميق الدراسات الكمية بطريقة أكثر منهجية[23].

---

(22) عزت، **آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية**، مرجع سابق، ص33.

(23) الخولي، سناء، **المدخل إلى علم الاجتماع**. دار المعرفة الجامعية، سنة 1986، ص207.

والذي يثير انتباهنا أكثر في هذا التقسيم هو هذا الامتداد التاريخي الساحق الذي يغطي كل التاريخ الإنساني من عهد آدم إلى العصر الحديث، حيث تميزت هذه الفترة الممتدة بانعدام أية دراسة موضوعية وعلمية للأسرة باستثناء تلك الأفكار العاطفية التي احتفظت بها الإنسانية من بقايا وصايا كونفوشيوس...، وهنا يصل تجاهل الذات قمته حينما يولي علماء الاجتماع في بلادنا ظهورهم لحقائق التاريخ، ويضربون بعرض الحائط التشريعات النصية والفقهية التي يحتاج الحديث عنها إلى درجة عالية من الضبط المنهجي والدقة العلمية.

إن هذه الأمثلة تظهر مدى التبعية للمدارس الوضعية وتعكس طبيعة التعامل مع التراث الاجتماعي الوافد الذي ظل معه الوعي العقائدي غائباً رغم امتلاك هؤلاء للمقومات المنهجية التي تمكنهم من تجاوز هذه السلبيات.

2 ـ تبني المقولات الوضعية والتفسير المادي للظاهرة الدينية

ظهرت الدعوة إلى تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية، وذلك من منطلق التقليد لعلم الاجتماع الوضعي الذي ينطلق من افتراض الجهل الكامل بالظاهرة المراد دراستها، والتحرر من كل فكرة سابقة حول الموضوع والتزام الحياد العلمي، وتجنب الأحكام التقويمية في الدراسة، واعتبار النتائج التي ينتهي إليها البحث الإمبريقي وحدها نتائج علمية.

كانت الخلفيات الموجهة لهذه الدعوة متباينة، فالبعض انساق وراء المقولات الوضعية بدافع التقليد والرغبة في تمثل الأسلوب العلمي وإظهار الطابع الموضوعي لهذه الدراسة. وهذا الفريق تبنى المقولات الوضعية من غير وعي بمدى الخطورة التي تؤدي إليها هذه الدراسة من هدم للمقومات والمقدسات الدينية، بينما نجد آخرين كانت الخلفية الإيديولوجية لدعوتهم الهدامة ظاهرة وقاموا بهذه الدعوة بدوافع غير علمية. وعلى هذا الأساس سنعرض هذه الدراسة آخذين بعين الاعتبار هذين النموذجين:

(أ) النموذج الأول: في حديثنا عن هذا المستوى من الدراسة، يمكن أن نبرز أمثلة من واقع اهتمامات علماء الاجتماع الديني في الوطن العربي

والإسلامي، ومن واقع الخلفيات التي وجهت جهودهم، والتي كانت تنبع في الغالب من دافع التقليد لما هو سائد في الغرب. والدراسة الموضوعية والواقعية للدين ـ وخاصة حينما يتعلق الأمر بالإسلام ـ لن تؤدي سوى إلى مزيد من التشويه لحقائقه التي تسمو على الحس والتجربة وتعلو على الجهود البشرية التي لا يمكنها مهما بلغت وسائلها العلمية من الدقة أن تفهم الطابع المقدس للدين وتكشف أسراره إلا استناداً إلى مقررات الوحي نفسه باعتبارها مسلمات نؤمن بها مسبقاً.

ولكن هذا المنهج لا يجد قبولا لدى الدارسين المحليين، وذلك من موقع التسليم بصحة المسلمات الوضعية. لقد أكد محمد أحمد بيومي على ضرورة الدراسة الإمبريقية للدين، وفي نظره، سيظل هناك تحدياً قائماً في وجه رجال الدين واللاهوت والفلاسفة لما تتميز به أحكامهم من تأثرهم بالأفكار المسبقة والميول الشخصية، فاللاهوتي يعتمد في أحكامه على أفكار مسبقة ويدرك أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن الدين الذي ينتمي إليه. وفي نظر الكاتب، ليست هناك أية حدود على الأسئلة التي تثار حول أي دين اللهم إلا حدود الذاتية أي وجهة النظر التي ينظر منها إلى موضوع الدراسة، فأية محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث محكوم عليها بالفشل. ولذلك يعتقد الكاتب أن المحاولات الجادة في دراسة الدين ظهرت في الغرب في القرن التاسع عشر وهو يشير بذلك إلى الوضعية بالطبع[24].

والظاهر أن الكاتب يستعير القواعد المنهجية التي اعتمدتها الوضعية في دراسة الدين، ويعيد اعتراضات الوضعيين على رجال اللاهوت الذين اتخذوا ذواتهم بالفعل مقياساً للحقائق، وتبنوا وجهة نظر دفاعية. وبالطبع فإن أي محاولة لمعالجة الدين من هذا المنظور الذاتي للباحث ستنتهي في هذه الحالة إلى الفشل.

والكاتب يقع في خطأ منهجي ظاهر حينما يعمم هذه التجربة على أنماط ثقافية مغايرة، وبالخصوص حينما يتعلق الأمر بالإسلام، لأن الباحث المسلم

(24) بيومي: محمد أحمد، **علم الاجتماع الديني**. دار المعرفة الجامعية، ط2/ 1980، ص42.

حينما يعالج القضايا الدينية لا يعالجها من منظوره الخاص به هو، ولا ينطلق من وجهة نظر ذاتية، بل يقرر في كل ذلك حكماً إلهياً يتجاوز كل النـزعات الذاتية. وإذا كان القصد من تبني المنهج الإمبريقي هو تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والابتعاد عن النـزعات الذاتية، فإن دراسة الظاهرة الدينية لم تعرف في تاريخها ذلك القدر من التعارض الذي عرفته مع بداية العلم الحديث في ظل الوضعية، والتي يعتبرها الكاتب محاولة جادة لتجاوز النـزعة الذاتية.

لقد ذكرنا في الفصل الخاص بميتافيزيقا علم الاجتماع الوضعي أن علماء الاجتماع تباينت تفسيراتهم ووصلت إلى درجة من التناقض يستحيل معها أن نجد قاعدة عامة تشترك فيها، فضلاً عن اتفاقها في الجزئيات. والكاتب يذكر أنه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن أن يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم، كل ما هنالك، هو التأكيد على أن مناهج العلم الموضوعي يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية، وهذا يعني ـ يقول الكاتب ـ أن الدين عندما يفحص من خلال إطار العلم فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعي الخاضع لقوانين العلة والمعلول وتنطبق عليه قوانين المنطق. ويذكر في موضع آخر أن الدراسة الإمبريقية والواقعية للدين أثيرت حولها كثير من الاعتراضات لعدم استيعابها للجوانب الروحية[25]. ولكنه بالرغم من وعيه بهذه الاعتراضات يؤكد أن دراسة الحقيقة الدينية يتطلب الحياد والموضوعية، ويتطلب أن يبتعد عن الأحكام المعيارية، فالمقولات المعيارية قد تفيد التفسير اللاهوتي أو الفلسفي ولكنها ليست من اختصاص علم الاجتماع الإمبريقي. ويقرر الكاتب أن علم الاجتماع الديني علم إمبريقي بمعنى أنه يتوصل إلى نتائجه من الظواهر التي يدرسها ويلاحظها، فمن أجل إثبات أو رفض أية نظرية فإن عالم الاجتماع مطالب باختيار هذه النظرية من خلال الملاحظة الإمبريقية المناسبة، والبيانات الدينية خاصة الجوانب الروحية التي لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف تخرج عن نطاق البحث السوسيولوجي[26].

---

(25) باستيد، **علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص 44 ـ 101.

(26) المرجع السابق، ص43.

ولنا أن نتصور النتائج التي يمكن أن ينتهي إليها هذا النوع من البحث، فاستبعاد الأحكام التقويمية في دراسة الدين التي يقول عنها الكاتب إنها تفيد فقط في التفسير اللاهوتي، بغض النظر عن الإشكالات التي تثيرها بخصوص التعارض المزعوم بين الأسلوب الديني والمعياري من جهة، وبين الأسلوب العلمي من جهة ثانية، وخاصة حينما يتعلق الأمر بالإسلام، استبعاد هذه الأحكام يؤدي إلى كثير من الخلط بين ما هو حقيقي وأصيل ومتصل بالوحي، وبين ما هو وضعي وزائف متصل بعادات الإنسان. ومن جهة أخرى حينما يقرر الكاتب أن النتائج المعتبرة هي النتائج الإمبريقية القائمة على الملاحظة وحدها، يختزل الحقيقة الدينية في جانبها السلوكي المحسوس الذي تجسده ممارسات الناس، ولكنه لا يكشف عن الحقيقة الكاملة للدين وخاصة في جوانبه الروحية التي يقول عنها الكاتب إنها تخرج عن نطاق البحث السوسيولوجي.

إن الدراسة الإمبريقية للدين قد تفيد في التعرف على المظاهر الخارجية للسلوك الديني كدراسة أنواع الشعائر والطقوس التي يمارسها المتدين ولكنها بالنسبة للإسلام بالذات لا تكشف عن حقيقته، وليست للمظاهر التعبدية أية دلالة في فهم الدين إذا أخذنا المسألة من منظور عام. فكثير من هذه المظاهر والممارسات الدينية أو التعبدية قد تكون مظاهر مرضية للدين، لا تعبر عن حقيقته بقدر ما تعبر عن ممارسات قد تبتعد أو تقترب كثيراً أو قليلاً من المقررات الدينية.

النموذج الثاني لذي نعرض له هي الدراسة الوجيزة التي قام بها الدكتور زيدان عبد الباقي والتي ضمنها كتابه «علم الاجتماع الإسلامي». ومن المؤسف أن الكاتب يطرح أفكاره حول الموضوع في معرض تأصيله لنظرية علم الاجتماع الإسلامي، مع العلم أن الكتاب ترجمة حرفية للمقولات الوضعية التي أسسها دوركايم. يقول الكاتب: ما دامت الظواهر والتيارات والنظم الاجتماعية موضوعية على هذا النحو، فإنها تصبح مثل الأشياء، وهي الخاصية التي أقام عليها دوركايم علم الاجتماع. والمقصود «بالشيء» هنا هو ما يقابل «الفكرة» بمعنى أن معرفتنا لها تأتي من الخارج. ومن ثم فليس معنى ذلك أننا نعالج طائفة خاصة من الكائنات الطبيعية، بل معنى ذلك أننا نسلك حيالها مسلكاً

عقلياً خالصاً، وقد تمسكنا بالمبدأ الآتي وهو أننا نجهل كل شيء عن حقيقتها، وأننا لا نستطيع الكشف عن خواصها الذاتية، وعن الأسباب المجهولة التي تخضع لها عن طريق الاستنباط، مهما بلغت هذه الطريقة مبلغاً كبيراً من الدقة[27]. ويعيد الكاتب هنا تلك الردود الطويلة التي رد بها دوركايم على خصومه الذين اتهموه باعتبار الظواهر الاجتماعية أشياء مادية، والتي سجلها في مقدمة كتابه عن «قواعد المنهج في علم الاجتماع» وهو كاف للدلالة على التبعية المنهجية والمدرسية.

يحاول الكاتب من هذا المنطلق أن يثبت أن خواص الظاهرة الاجتماعية كالقهر والإلزام والعمومية والتلقائية خواص تنطبق على الإسلام باعتباره ظاهرة اجتماعية. وبعد أن يربط بين هذه الخواص وبين الإسلام ينتهي إلى أن هذا الربط كان إيجابياً إلى حد كبير. ومعنى ذلك ـ يقول الكاتب ـ أن الدين الإسلامي ظاهرة اجتماعية سليمة تستوجب دراسة كل نواحيه في ضوء القوانين الاجتماعية العلمية، وتلك هي مهمة علم الاجتماع الإسلامي[28].

إننا لا ننكر أن الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية، ولكننا بالمقابل لا نقبل هذه الفكرة على عمومها، فذلك سيقودنا بالضرورة إلى المفاهيم الإلحادية، فاعتبار الدين ظاهرة اجتماعية له معنى خاص كما حدده محمد إبراهيم الفيومي، وهو الذي يعني أن الدين ظاهرة ذات وظيفة اجتماعية. والوظيفة الاجتماعية هي التي تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك إلى نفسه وأن تفرض عليه أفعالاً لا تتعارض قليلاً أو كثيراً مع طبيعته[29]. فالدين ظاهرة اجتماعية من حيث الوظيفة التي يقوم بها ومن حيث انعكاساته على المجتمع حيث يقوم الباحث الاجتماعي بتتبع السلوك الديني للأفراد ودراسة تصرفاتهم ومدى تأثير التوجيهات الدينية عليها. ولكن الكاتب يرفض هذا المعنى، ويلح على المعنى الوضعي الدوركايمي للظاهرة الدينية والذي ينص على أصلها الاجتماعي. يقول الكاتب

---

(27) عبد الباقي، زيدان، **علم الاجتماع الإسلامي**، مطبعة السعادة، ط1/ 1984، ص10.

(28) المرجع السابق، ص36.

(29) الفيومي، محمد إبراهيم، **قضايا في علم الاجتماع الإسلامي حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي**، الإسكندرية: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1/ 1977، ص19 ـ 43.

في هذا المعنى: «هناك من ينكر أن الدين الإسلامي ظاهرة اجتماعية، ويبدو أن هذا الإنكار يرجع إلى عدم إدراك خصائص الظاهرة الاجتماعية التي أوضحناها من خلال إيضاح النظرية الإسلامية، وربما يرجع إلى اضطراب أو خلط في المعاني، فهناك من يقول إن الظاهرة الدينية اجتماعية **ولكنه في نفس الوقت لا يوافق على إنشاء المجتمع لها أو على ظهورها على مسرح المجتمع بصورة تلقائية طبقاً لوجهة نظر دوركايم** ثم يذهب مذهباً عجيباً بالقول إن الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية لأنها ذات وظيفة اجتماعية وهذا لي للحقائق الاجتماعية وإن كنا نعتقد أنه جهل بالحقائق الاجتماعية»[30].

وفي نظري أن د. عبد الباقي ـ رحمه الله ـ جانبه الصواب في هذه القضية بالذات، فالذين ركزوا على الوظيفة الاجتماعية للدين كانوا على بصيرة من أمرهم، وكانوا على علم بخفايا المذهب الدوركايمي وما يحويه من إلحاديات، ولم يقعوا تحت عمى التأثير الإيديولوجي والتبعية المذهبية التي حالت دون إدراك المقلدين للحقائق الاجتماعية.

إن الفهم الدوركايمي الذي يصر عليه الكاتب لا يمكن أن نتبناه دون تبني التصور الدوركايمي الشامل، والبناء النظري المتكامل الذي يصدر عنه، والخلفيات العقائدية الإلحادية التي توجهه. إن تبني هذا المذهب في تأسيس علم اجتماع إسلامي وإيضاح خصائصه، فيه كثير من الضلال المنهجي والاضطراب العقائدي لأننا لا نستطيع أن ننقل مدرسة أو نتبنى مذهباً دون أن نتبنى الإطار الإيديولوجي الذي ظهر فيه والذي وجه أهدافه، ولعل الأمثلة الآتية توضح ذلك.

بالنسبة لخاصية التلقائية، المقصود منها في هذا المذهب الدوركايمي أن المجتمع هو مصدر الظاهرة الدينية لأن المجتمع يتجه بالعبادة نحو نفسه. ولا يخفى على الكاتب خطورة هذه الفكرة لعدم اعترافها بالأصل الإلهي للدين. ولكن الكاتب يعطي لخاصية التلقائية هذه معنى خاصاً، إن المقصود منها حسب

---

(30) عبد الباقي، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص27.

تعبير الكاتب هو استجابة العقل الجمعي استجابة كاملة للصورة الإسلامية[31]. وهذا ليّ للحقائق على حد تعبيره لأن المقصود بتلقائية الظاهرة الدينية عند دوركايم شيء غير هذا. وفي ما عدا خاصية التلقائية التي يؤولها الكاتب بهذا الشكل، يقرر أن الخصائص الأخرى تنطبق على الإسلام.

ونأخذ كمثال على ذلك خاصية الإلزام لنؤكد من خلالها المضمون الإلحادي الذي تحمله وعدم انطباقها على الإسلام. إن خاصية القهر والإلزام التي تتميز بها الظاهرة الاجتماعية عند دوركايم تعني أن الظاهرة تمارس ضغوطاً على الفرد، وهي توجد مستقلة عنه يخضع لها في تحديد سلوكه وتصرفاته الاجتماعية، وهذا يعني أن المجتمع هو مصدر الالتزام الأخلاقي وهو نفسه مصدر السلطة التشريعية وهو مصدر المراقبة والجزاء...، وهذه الفكرة هي نفس الفكرة التي يعكسها الكاتب حيث يقول: «تتميز العاطفة الدينية بقوتها الضاغطة لأنها موضوعية بمعنى أن خاصية القهر أو الإلزام الديني تترتب على خاصية الموضوعية، فالظاهرة الدينية كظاهرة اجتماعية عبارة عن ضروب من الشعور أو السلوك الذي يوجه ضمير الفرد، ومن الضروري أن يفرض نفسه على شعوره وسلوكه، وإن كان الفرد في الواقع والحقيقة لا يشعر في كثير من الأحيان بهذا القهر لاستجابته له بحسب العادة...، ومن هنا فإن القهر أو الإلزام بصورته الإسلامية هو قهر أو إلزام اجتماعي أي قهر لا يشعر به المسلم»[32].

ولعل تهافت هذا التفسير ظاهر، إذ القهر الذي لا يشعر به المسلم حقاً هو القهر الذي يكون نابعاً من القناعة الإيمانية والوجدانية وليس القهر أو الإلزام الاجتماعي المفروض من الخارج بمقتضى سلطة المجتمع. وهذه الفكرة بالذات ـ فكرة أن الإلزام الأخلاقي إلزام اجتماعي ـ ذات مضمون إلحادي حيث يتحول مصدر الإلزام الديني أو الأخلاقي إلى المجتمع نفسه أو ما تعارف عليه الناس في ظروف مكانية وزمانية معينة، وهو جوهر المذهب الدوركايمي. وواضح هنا مدى التعارض مع النظرية الإسلامية.

---

(31) المرجع السابق، ص26.

(32) المرجع السابق، ص16.

إن تبني المقولات الوضعية في دراسة الظاهرة الدينية يؤدي إلى التشويه وإدخال الكثير من الأفكار الإلحادية التي تناقض المذهبية الإسلامية وإن كان هؤلاء لم يقصدوا إلى ذلك بالطبع، وإنما قادهم إلى هذه النتيجة تحمسهم وانتماؤهم الإيديولوجي.

(ب) **النموذج الثاني**: على عكس الاتجاه الأول نجد دراسات أخرى تناولت الإسلام كظاهرة اجتماعية واقعية، ولكن من منطلق آخر يهدف إلى تجريده من قدسيته الدينية وأصله الإلهي. ولعل النموذج الأنسب في هذا السياق، الدراسة التي قام بها يوسف شلحود في كتابه: «المدخل لسوسيولوجيا الإسلام» صدر بالفرنسية سنة 1985. وقد حاول الكاتب أن يقدم الإسلام أو القرآن كصدى للبيئة الاجتماعية التي كانت عليها شبه الجزيرة العربية وكامتداد طبيعي للتطور الثقافي. والكتاب يكاد يعكس الدراسة التي وضعتها بالإنجليزية المستشرقة ليفي بنفس العنوان «مدخل إلى سوسيولوجيا الإسلام» سنة 1931.

والكتاب كما يقول عنه صاحبه هو مجهود لفهم الإسلام باعتباره ظاهرة اجتماعية ظهر نتيجة حتمية للظروف الاجتماعية ولم يكن وليد إرادة فردية. فقد جاء انعكاساً للحالة الذهنية والفكرية الجمعية التي مرت بها الجزيرة تحت تأثير بعض التحولات الاجتماعية العميقة، ويتعلق الأمر ـ يقول الكاتب ـ بإبراز هذه الواقعة الرئيسة لنعلم أن الإسلام ليس إلا نتيجة منطقية وضرورية للحالة الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت تعيش فيها الجزيرة العربية الغربية حوالي نهاية القرن الخامس الميلادي(33).

والكاتب في سعيه هذا يذكر أنه يلتزم الأسلوب العلمي، وتلك قضية يحتمي وراءها أصحاب هذا الاتجاه، ويؤكد أنه لا ينطلق من أية خلفية عقدية معينة، وإنما يلتزم التحليل العلمي في تتبع هذه الظاهرة ـ الإسلام ـ في نشأتها وتطورها. إن قصدنا هنا ـ يقول الكاتب ـ أن نبلور بعض الاعتبارات حول الأسباب التي هيأت حدوث الإسلام، واهتمامنا الأول أن نعالج الظاهرة الدينية

---

(33) Joseph Chelhod, *L'introduction à la sociologie de l'Islam, de l'animisme à l'universalisme*, Librairie: G.P. Maisonneuve, Paris 1958, P: 2.

كواقعة اجتماعية واقعية متجذرة في التاريخ. فدراستها تعود إذن في القسم الأكبر إلى دراسة تطورها وإلى اعتبارها ظاهرة اجتماعية علمية ترمي إلى الوصول إلى فهم لطبيعتها ووظيفتها التي اتضح أنه من الضروري أن ننظر فيها كجزء مكمل لمجموعة متماسكة، واعتبارها قابلة لأن تحدث بدورها تأثيراً خاصاً في مجالات الحياة المختلفة[34].

إن الكاتب كشف عن النتيجة التي يقصد الوصول إليها في مقدمة كتابه التي اقتبسنا منها هذه المقتطفات وهي النتيجة التي انتهى إليها في خاتمة كتابه. وبين المقدمة والخاتمة يمتد حديث مسهب عن شبه الجزيرة العربية، صحاريها ومناخها وحواضرها ورجالها، ويوقفنا الكاتب على تحليل مفصل للشخصية العربية البدوية والجماعات الاجتماعية المتمثلة في العشيرة والقبيلة، ويمتد الحديث إلى النواحي الاقتصادية والدينية والسياسية للمجتمع العربي قبل الهجرة، والمواجهات بين الإسلام وأحلاف قريش. . . وفي اعتقاده أن هذا المسلك يحقق قدراً مهماً من الموضوعية العلمية ويتوصل بالفعل إلى تحليل سوسيولوجي علمي للإسلام كظاهرة اجتماعية منبثق عن تلك الظروف.

ولنا أن نسأل الكاتب عن التحفظات التي سجلها الإسلام على كثير من أخلاقيات المجتمع الجاهلي، والموقف الصارم الذي وقفه في رفض كثير من عاداته التي يعبر عنها المصطلح القرآني بالجاهلية؟ ونسأل الكاتب بعد ذلك ما الذي أوحى له باستعداد العقلية العربية وهيأ ذهنيتها الجمعية لتنبثق عنها هذه الظاهرة؟

3 ـ الإسقاط الإيديولوجي ودراسة التراث الاجتماعي:

من النتائج الخطيرة المترتبة عن التبعية الإيديولوجية والمذهبية للمدارس الوضعية، إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقولبة بحسب المبادئ والتحيزات الإيديولوجية والمذهبية التي ينتمي إليها الدارسون. فإذا كان أحدهم من أنصار المدرسة المادية انعكس انتماؤه على دراسته للتراث الاجتماعي العربي الإسلامي

(34) المرجع السابق، ص2، 188.

الذي يأتي حتماً ملوناً بطبيعة تفكيره، ومن ثم يدخل في عملية التشويه والتأويل المتعسف للنصوص حتى تأتي موافقة لمنطلقاته الفكرية. وبالمثل يقوم أنصار المدرسة الوظيفية بنفس المهمة ونفس العملية.

وإذا كان لهذا المسلك دلالة علمية، فهي إنما تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية الحضارية، وتكشف عن مدى التشكيك في قدرة الثقافة الذاتية على العطاء ومدى الاستلاب الفكري الذي لا زال مستمراً في ممارسة نشاطه بكل فعالية.

لقد خضعت دراسة تراثنا الاجتماعي للزيف المذهبي والتحليل الإيديولوجي، وأوضح مثال على ذلك مجموع الدراسات التي أقيمت حول مقدمة ابن خلدون باعتبارها تمثل عملاً اجتماعياً ناضجاً وتتويجاً لجهود المفكرين السابقين في هذا المجال. لقد كان من المنطقي أن ينظر الدارسون الاجتماعيون إلى التراث الخلدوني على أنه نتاج الحضارة والثقافة الإسلامية، ويحللوا آراءه الاجتماعية ضمن هذا النسق الحضاري، ولكن التحيز المذهبي جعلهم على العكس تماماً يرون في فكر ابن خلدون ثقافة غريبة عن وسطها الذي ظهرت فيه، وثقافة سابقة لأوانها، وسلكوا في سبيل إثبات ذلك طرقاً أبعد ما تكون عن القراءة الموضوعية النـزيهة، وظهر التشويه واضحاً في النتائج المتناقضة التي انتهوا إليها.

لقد ظهر ابن خلدون عند البعض رائداً للمادية التاريخية ومؤسساً لنظرية الصراع، ورأى فيه آخرون رجلاً ليبيرالياً محافظاً هو أقرب إلى نظرية التوازن، ورأى فيه آخرون مؤسساً للداروينية الحديثة، وآخرون مؤسساً للحتمية الجغرافية، إلى آخر هذه التخريجات والتأويلات. . .، مما يؤكد فكرتنا عن عدم أصالة الدراسات التي أقيمت حول التراث الاجتماعي الإسلامي.

لقد جاءت أكثر هذه الدراسات مقلدة غير مبتكرة ولا مبدعة، فالتفسير المادي لفكر ابن خلدون الاجتماعي سبق إليه مفكرون أجانب قبل أن يردده وراءهم أتباعهم من الكتاب العرب. لقد ألفت الكاتبة السوفياتية سفيتلانا باتسيفيا كتاباً عن «العمران البشري في مقدمة ابن خلدون» أكدت فيه على تبنيه للتفسير

المادي، وبالمثل سعى الكاتب الفرنسي الماركسي إيف لاكوست إلى إثبات نفس القضية، وهذه الدعوة وجدت أنصاراً في الثقافة العربية، وكتب كثير من الدارسين عن ثقافة ابن خلدون المادية، وابن خلدون الرائد للماركسية والمادية التاريخية، كما عبرت عن ذلك كتابات كل من أحمد ماضي ومهدي عامل وعبد القادر جغلول. وبالمقابل عمل آخرون على إسقاط المفاهيم البنائية والوظيفية على التراث الخلدوني، واعتبروه محافظاً عمل على تبرير الأوضاع الاجتماعية السائدة لضمان المصالح الطبقية الخاصة، وغير ذلك من المقولات التي تبناها الليبراليون العرب.

المبحث الثالث
تحليل عوامل التبعية

ظهرت التبعية للمدارس الاجتماعية الوضعية واضحة في الاتجاهات المتباينة والمتصارعة في الوطن العربي والإسلامي، من خلال الحوار الساخن الذي دار بين هذه الاتجاهات، والذي أملته المواقف الإيديولوجية. وهذه الوضعية كانت تعبيراً عملياً عن أزمة في الأسس المنهجية التي تقوم عليها النظرية الاجتماعية في الجامعات والمعاهد العربية والإسلامية.

كانت هذه الأزمة على درجة عالية من الخطورة، وانتهت بإثارة انتباه المهتمين بالدراسات السوسيولوجية أنفسهم، وولدت عندهم وعياً عميقاً وشعوراً متزايداً باغتراب الأبحاث الاجتماعية وبعدها عن أن تعكس مشاكلنا وواقعنا. ولا شك أن وجود هذا الوعي يعتبر حالة صحية، ويجسد اقتناع المهتمين بالبحث السوسيولوجي بضرورة تخطي هذه المرحلة، وتجاوز الدراسات التقليدية، والدخول في مرحلة الإبداع.

ولكن، يبدو أن تحقيق هذا الهدف لا زال يعترضه كثير من المصاعب. فمجرد الوعي بالشيء، والشعور بأهمية التغيير، لا يعني تنفيذاً وإنجازاً لمتطلباته. لقد عقدت ندوات ولقاءات، وصدرت كثير من التوصيات والقرارات، ومع ذلك، فإن المتتبع لهذه النشاطات يشعر بأنها من نوع اللقاءات

الترفيهية التي تكتفي بطرح القضايا واستخلاص التوصيات دون ترجمة فعلية لقراراتها. ويدل على ذلك أن كثيراً من هؤلاء ليس لهم اقتناع فعلي وقاطع لتقديم تنازلات عن المذهبية الضيقة التي وجدوا فيها. وكثيراً ما كانت البدائل المطروحة تجسيداً للصراع المذهبي القائم.

ويهمنا هنا أن نبلور الإحساس بهذا الوعي الجديد ونجلي أبعاده لأنه يكشف عن الكثير من الأسباب التي جعلت من التراث السوسيولوجي مجرد انعكاس لمثيله في الغرب والشرق، والذي ظل إطاراً مرجعياً يحدد مناهجه وأهدافه، بل ويملي عليه أحياناً كثيراً من نتائجه، وحالت دون وجود جهود أصيلة مبدعة نابعة من واقعنا الاجتماعي، وخاضعة لتوجيهاتنا المذهبية. إن هذه الأسباب متداخلة ومتعددة، منها ما هو مفروض من الخارج في ظروف تاريخية حرجة، ومنها ما هو نابع من الداخل نظراً للبنية الفكرية المهزوزة.

1 ـ الولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع في الوطن العربي:

لا ينكر أحد هذه الولادة الاستعمارية لعلم الاجتماع في بلادنا، ومن الطبيعي أن يخضع لتوجيه السلطة الاستعمارية ضماناً لمصالحها واستمرار هيمنتها وتحقيق أطماعها. لقد كانت الوسيلة الفعالة في تحقيق الأهداف الاستعمارية هي فرض المعايير والأنماط الثقافية الغربية وفرض منهجيتها والعمل على سيادة قيمها، وخنق الثقافة الأصيلة المناهضة التي كانت تقوم بدور الحفاظ على الذات.

لقد كانت السلطة الاستعمارية تستخدم قوتها وهيمنتها، وهي التي كانت لها اليد العليا على الكتب والصحف والمجلات وأجهزة الإعلام والتعليم المدرسي والثانوي والجامعي، وهي التي تقرر المعايير الثقافية وتعمل على ترسيخ النمط التحديثي الغربي.

وفي وضعية مثل هذه كان من المنتظر أن يأتي علم الاجتماع مجسداً للظروف التاريخية التي ولد فيها، وأن يُشكَّل وفق التصميم الذي وضعه الاستعمار، وكان من الطبيعي أن يأتي التراث السوسيولوجي امتداداً لاهتمامات

الباحثين الأوروبيين. إن البدايات الأولى للدراسات الاجتماعية في الجامعات الإسلامية كان تحت إشراف أساتذة أجانب وكانت تتم بلغاتهم الأجنبية وتخضع لتوجيهاتهم وتخصصاتهم[35].

2 ـ الجهل بالذات وانفصام الشخصية:

ليس هناك ما يمنع الاستفادة من التراث السوسيولوجي الغربي، لكن هذا الأخير لم يكن علماً محايداً، فهو مرتبط بمجموعة من الخلفيات لها جذور عميقة في الثقافة الغربية، ونقل نتائجها دون تمحيص وتنقيب عن النافع وعزل للضار منها هو توكيد للجهل بالذات والافتقار إلى الوعي النقدي القادر على التمييز الواعي.

إن علم الاجتماع الوضعي، بالرغم من ارتباطه بالسيطرة الاستعمارية التي فرضت مفاهيمه وسهلت الطريق أمامه، بالرغم من هذه التسهيلات، لم يكن ليجد طريقه إلى عالمنا الإسلامي لولا ذلك القبول الذي صادفه عند القائمين عليه والذين لم تكن لهم حصانة ثقافية، وكانوا خاضعين للتبعية الإيديولوجية من موقع الجهل بالذات، وليس من موقع الاقتناع الفكري. وهذا الموقع لم يكن خاصاً بعلماء الاجتماع وحدهم، بل كان يعبر عن أزمة المثقفين المستلبين عموماً في مختلف المجالات الفكرية. لهذا السبب نقول مع محسن عبد الحميد: إن هذا الموقع الذي حدد الهوية الثقافية لهؤلاء المفكرين هو موقع الجهل بالمذهبية الإسلامية في الكون والحياة والإنسان، والجهل بحقائقها التفصيلية، والجهل بأحكام الإسلام، والجهل بمثله وقيمه وأخلاقه، والجهل بالخصائص الحضارية التي بناها الإسلام، والجهل بالخصم التاريخي للأمة. فهذا الموقع، موقع الجهل، هو الذي حدد طبيعة المواجهة السطحية، تلك

---

(35) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع ينظر المراجع الآتية: شفيق، منير، **الإسلام في معركة الحضارة**. بيروت: دار الكلمة للنشر، ط2/ 1983، ص122. وكذلك مقال بعنوان: علم الاجتماع والصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، حيدر إبراهيم علي، مجلة **المستقبل العربي**، العدد 78 السنة 8/ 1985. ص14. ومجلة **العلوم الاجتماعية**، عدد 4، سنة 9/ 1981، ص180.

المواجهة التي تنطلق من مواطن الذلة والشعور بالهزيمة والانبهار، فهي مواجهة غير مميزة ولا مدركة، وغير واعية[36].

3 ـ التأثير السلبي للرواد المتغربين

يكاد يجمع النقاد على الدور السلبي الذي قام به الرواد المتغربون في إخضاع البحوث الاجتماعية للتوجيهات المدرسية المنحازة، وذلك راجع إلى نوعية التفكير الذي تلقاه هؤلاء حيث درسوا في الجامعات الفرنسية والإنجليزية والأمريكية. لقد ظل أثر هذا التكوين واضحاً على إنتاجهم وتصوراتهم بعد عودتهم، وظلوا على صلة بالجامعات التي تعلموا فيها. وهذه التبعية تفسر نقل الاتجاهات التي سيطرت على الجامعات الغربية إلى الجامعات الإسلامية حيث ظلت مؤلفات أساتذتهم سلطة مرجعية، وعملوا على نقلها وترجمتها، كما ظل التأليف معتمداً على نفس المصادر، وانعكس ذلك على بحوثهم التي يقيمونها على العالم الإسلامي، وكان لتلك السلطة المرجعية أسوأ الأثر لتمسكهم بتلك التوصيات والتوجيهات.

لقد ظلت هذه التبعية قائمة، تسير على وتيرة واحدة، تتبنى النظرية الوظيفية على العموم حتى فترة السبعينات حيث سيأخذ التقليد سيراً آخر بدخول التيار الماركسي الذي اتجه أنصاره إلى نقد الدراسات الاجتماعية القائمة، واتهامها بالتحيز والتقليد للغرب وتبني المفاهيم والنظريات الغربية في تحليل وتفسير قضايا المجتمع العربي. اكتسى هذا التيار الجديد طابعاً نقدياً، لكن هذا النقد لم يكن أصيلا ونابعا من وعي ذاتي. فقد جاء بدوره تقليداً للنقد الذي يوجهه التيار الماركسي عادة للتيار الوظيفي، كما أن التيار الجديد وقع في نفس الخطأ حيث عمل على استدعاء المفاهيم الماركسية في تفسير قضايا المجتمع العربي الإسلامي.

لقد تميزت فترة السبعينات بالنقد النظري للتراث الاجتماعي. ولكن هذا الاتجاه النقدي الذي تزعمه متخصصون من مختلف الانتماءات لم يكن أصيلاً

(36) عبد الحميد: محسن، **أزمة المثقفين تجاه الإسلام**. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط1/ 1405 ـ 1984، ص52.

بحيث ينطلق في عمليته النقدية من مقاييس تراثه الفكري، وإنما جاء نشاطه تقليداً للتيار النقدي الذي استهدف النظرية الاجتماعية في تلك الفترة، وظهرت هذه الدراسات النقدية عند كلا الاتجاهين معاً: المقلدين للنظرية الغربية والماركسية على السواء.

ويذكر الدكتور معن خليل عمر أن هؤلاء النقاد سواء كانوا من أنصار الاتجاه الغربي أو الماركسي ينقدون الوقائع والظواهر الاجتماعية من أجل النقد فقط، وهم لا يعطون بديلاً مناسباً للمجتمع العربي، بل يقدمون أطروحات جاهزة ومصطلحات منحوتة ومفاهيم محددة مسبقاً في بيئات مجتمعية عربية ولا تمثل مرحلته التطورية التي مر بها[37].

إن استمرار التبعية إلى هذه الفترة المتأخرة يعبر بالفعل عن مدى الاستلاب والانبهار بالثقافة الغربية، وغياب الثقافة الإسلامية الأصيلة القادرة على تجاوز هذه السلبية رغم الخلفيات الإيديولوجية التي تحملها تلك الثقافة المستوردة وتعارضها المبدئي مع الأسس الثقافية التي ينتمي إليها هؤلاء، وهو أمر يكشف بالفعل عن عدم وضوح الرؤية، وانعدام وعي حقيقي للذات، وعدم التبصر العميق والنظرة الفاحصة لكل ما ينقل عن تلك النظريات التي تخضع لمقاييس ذاتية لا تستوعب مختلف البيئات والمجتمعات.

لقد كان من نتيجة هذه القطيعة التي يعيشها بعض هؤلاء المفكرين مع تراثهم الحضاري أن عمدوا إلى تطبيق نتائج البحوث التي أقيمت حول المجتمعات الغربية على واقعنا الاجتماعي دون مراعاة للظروف البيئية والأوساط المجتمعية المتباينة.

---

(37) عمر، معن خليل، **نحو علم اجتماع عربي**، مرجع سابق، ص324. وللمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع تراجع المصادر الآتية:

- عبد المعطي، عبد الباسط، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، ص254 وما بعدها.
- مجلة **العلوم الاجتماعية**، العدد الرابع، ص178 - 180.
- مجلة **المستقبل العربي**، العدد 78، ص14.
- مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 31، ص55.
- مجلة **الباحث** السنة الخامسة، العدد الأول، ص93.

إن علم الاجتماع نشأ في جو خاص وقام لمعالجة قضايا خاصة بمجتمع معين، والنتائج التي تنتهي إليها الدراسات الاجتماعية لا يمكن تعميمها نظراً للخاصيات الثقافية التي تميز مجتمعاً عن آخر. ولكن المهتمين بالتراث الاجتماعي عندنا حينما نقلوا هذا التراث الغربي وأرادوا تطبيقه على واقعنا الاجتماعي لم يكونوا مبالين بخاصيته وحصروا اهتمامهم داخل الصياغات المذهبية والقوالب المنهجية المحددة.

إن علم الاجتماع عندنا ـ كما أكد بعض النقاد ـ لم يظهر تلبية لحاجة مجتمعية أو استجابة لدراسة مشاكل اجتماعية عاناها المجتمع الإسلامي، بل وجد في كليات الجامعات العربية تقليداً لما في الغرب، وحسب ما هو معمول به في المعاهد الأوروبية والأميركية. وبواسطة هذا التقليد نقلت جميع ميادين ومواضيع ونظريات ومناهج علم الاجتماع إلى المجتمع الجامعي في العواصم العربية[38]. ونظراً لهذا المسلك الذي يعتمد النقل، ظل التراث السوسيولوجي بعيداً عن الإسهام المعرفي في تطوير الخصائص النوعية لعلم الاجتماع في مجتمعنا سواء على مستوى النظرية أو التوجيهات أو موضوعات البحث، كما عكست ذلك المواضيع المبحوثة التي جاءت في غاية الغرابة كأن يدرس أحد الباحثين موضوع الاغتراب الصناعي في مجتمع محلي ريفي وهو تجاهل لهذا المجتمع وخصائصه المحلية[39].

وتكون المسألة أكثر خطورة حينما يتعلق الأمر بالدراسات التي لها صلة بالجانب القيمي حيث تنتهي هذه الدراسات إلى نتائج خطيرة ومناقضة للأصول العقدية والقيم الإسلامية. وكمثال على ذلك، الدراسة التي قامت بها سامية محمد جابر للأسرة حيث نقلت عن «بيتر دود» أن المجتمع العربي يتميز بأنه موجه توجيهاً عائلياً، ولذلك كان شرف الذكور معتمداً على فضيلة أعضاء العائلة من الإناث في الوقت الذي كان تصور الرجال للمرأة يؤكد باستمرار

---

(38) عمر، معن خليل، **نحو علم اجتماع عربي**، ص323، وكذلك، **علم الاجتماع والمنهج العلمي**، لمحمد علي محمد، ص872.

(39) مجلة **العلوم الاجتماعية**، عدد 4، سنة 9/ 1981، ص177.

الخاصية الجنسية للإناث ويعتمد على افتراض مسبق بأن المرأة ضعيفة وغير مسؤولة. ولهذا كان هناك اعتقاد سائد بأن أي تعامل بين الرجل والمرأة يؤدي بلا هوادة إلى علاقة جنسية، ومن ثم كان عزل النساء وفرض الحجاب عليهم يمثل وظيفة لحماية العائلة من أي خزي أو عار يمكن أن يترتب على انتهاك حرمة نسائها[40].

قد يكون الباحث الأجنبي معذوراً إلى حد ما حينما يفسر ظاهرة الحجاب التي شاعت في المجتمع الإسلامي لجهله النسبي بالأصول الثقافية والاعتقادية التي تدين بها شعوب هذه المجتمعات، ولكن صدور أو نقل هذا التفسير من كاتبة مسلمة واقتناعها بهذا التحليل يعبر عن قمة الاستلاب الفكري والجهل بأصول الثقافة الذاتية، الأمر الذي يشكل عاملاً أساسياً في اغتراب البحوث الاجتماعية عن واقعنا الاجتماعي وتراثنا الثقافي وتوجيهنا العقدي. وإذا تعمقنا في صلب هذه المشكلة نجد أنها ناتجة عن تقليد المناهج الغربية في فهمها

(40) ينظر هذا الموضوع في كتاب: غيث: محمد عاطف وآخرون، **مجالات علم الاجتماع المعاصر أسس نظرية ودراسات واقعية**. دار المعرفة الجامعية، سنة 1985، ص206.
وهذا النوع من الدراسات ظهر منذ البدايات الأولى وظل ممتداً إلى السنوات الأخيرة. ففي المراحل الأولى من الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان قدمت رسالتين إلى جامعة باريس: الأولى: للسيد كاظم داغستان بعنوان: دراسة اجتماعية للأسرة المسلمة المعاصرة في سوريا. والثانية لخالد شاتيلا: بعنوان: الزواج عند المسلمين في سوريا، حيث نقف على استشهادات مأخوذة مما كتبه بعض زوار الشرق من الدراسات الأنثروبولوجية التي أقيمت على هذه المنطقة، وهي دراسات قلما تستوعب واقع المجتمع الشرقي بقيمه المتميزة. ولمزيد من التفصيل حول الموضوع ينظر كتاب، **نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة عام**، لمجموعة من المؤلفين تحت إشراف هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، بيروت: منشورات كلية العلوم والآداب ـ جامعة بيروت الأميركية، سنة 1965، ص665. ومن الدراسات الحديثة نجد الدراسة التي قام بها محمد عبده محجوب عن **الهجرة والتغير البنائي في المجتمع الكويتي**، سنة 1972، ودراسة سيد حامد الفنطاس، **دراسة في التماسك الاجتماعي في مجتمع متغير**. وقد أتت دراستهما غير متسقة وبعيدة نسبياً عن جوهر مشكلات المجتمع الكويتي لانشغالهما بأفكار رادكليف براون التي وضعها في كتابه، **البناء والوظيفية في المجتمع البدائي** عام 1955. وحول هذا الموضوع يراجع كتاب، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، لعبد الباسط عبد المعطي، عالم المعرفة، عدد 44، ص271.

للعلمية، فالميتودولوجيا الغربية تضع استبعاد المنظومة القيمية شرطاً أولياً لتحقيق العلمية. وحينما نأخذ الدراسات الاجتماعية في بلادنا نجد أنها تأخذ نفس الاتجاه حيث تنتهي حتماً إلى مثل هذه الأخطاء لأنها تتجاهل الفوارق البيئية التي ظهرت فيها النظريات الغربية والظروف العامة التي لابست هذا الظهور، ويسقطون من اعتبارهم الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تسود وقتئذ.

إن السوسيولوجيا الغربية كما يذكر أحد الباحثين ـ على اختلاف ألوانها وانتماءاتها الإيديولوجية ـ هي نتاج مجتمع معين في حقبة سياسية واقتصادية وتاريخية معينة. فولادتها المعاصرة على الأقل ولادة غربية وناتجة عن أزمات اجتماعية حادة ومن ثم أخذت طابعها النضالي ضد البنى الاجتماعية للمجتمعات الغربية التي كانت تطبعها الأفكار الدينية، وأخذت منذ البداية طابعاً إلحادياً لأنها تهدف أصلاً إلى إقامة مجتمع بعيد عن قهر وسلطة الكنيسة[41].

وإذا أدركنا هذه الحقيقة أدركنا مدى تهافت الدراسات التي تعتمد إسقاط نتائج السوسيولوجيا الغربية في دراسة نمطنا الثقافي والاجتماعي. يقول الأستاذ منير شقيق: «إن الذين يقرءون الإسلام والتراث والتاريخ والأنماط المجتمعية الإسلامية ومختلف ظواهرها من خلال ما يسمونه «المنهج العلمي» ماضياً وحاضراً، ليسوا من العلمية في شيء، وليس منهجهم علمياً بالرغم من كل ادعاءاتهم، لأنه من غير العلمي أن نقرأ الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من خلال منظور التجربة الأوروبية، وعبر نظرة الغرب إلى نفسه وإلى العالم»[42].

إن النتيجة المنطقية التي أدى إليها الإسقاط الإيديولوجي هو فشل هذه

---

(41) المختاري، أحمد، مقال بعنوان: نحو علم اجتماعي إسلامي، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 43، سنة11، ص47.

(42) شفيق، منير، **الإسلام في معركة الحضارة**، مرجع سابق، ص200. وينظر في هذا المجال كذلك: الكتاب القيم للأستاذ مالك ابن نبي، **ميلاد مجتمع**. ج2، **شبكة العلاقات الاجتماعية**، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الإنشاء للطباعة والنشر، ط2/ 1974، ص92.

الدراسات في فهم واقع المجتمع الإسلامي. فقد فشل كل من الاتجاهين الوظيفي البنائي والماركسي في إدراك حقيقة واقع هذا المجتمع على المستوى النظري والتطبيقي لأنهما كانا في الحالتين معاً يستعيران نظارتي غيرهما لينظرا من خلالهما إلى واقعهما، ومن الطبيعي أن تأتي الرؤية ضبابية وغير شفافة. إن هذه الانتقادات التي يوجهها علماء الاجتماع أنفسهم إلى التراث الاجتماعي، والتي يمكن أن نعتبرها بمثابة نقد ذاتي، تعبر في الحقيقة عن وعي جديد لضرورة العودة إلى الذات وبناء علم اجتماع على أساس من واقعنا وتراثنا وقيمنا وتجاوز مرحلة التقليد التي فشلت في بلورة قضايانا الاجتماعية.

الفصل الثالث

البديل المنهجي لعلم الاجتماع في العالم العربي والإسلامي

مقدمة

هذا البديل المنهجي سيتبلور في اتجاهين متعارضين مبدئياً ومنهجياً، وإن كان كل واحد منهما ينادي بضرورة الأصالة في بحوثنا الاجتماعية. لقد تمثل الاتجاه الأول في البديل القومي حيث نادى البعض بضرورة إنشاء علم اجتماع عربي ينطلق من خصائصنا القومية، ويعالج قضايانا، ويهتم بمشاكل الوطن العربي. وتمثل الثاني في البديل الإسلامي الذي طرح الإسلام إطاراً مذهبياً في مقابل الإيديولوجيتين الرأسمالية والماركسية، وهو بذلك يرفع القضية من مستوى القضايا القومية إلى مستوى التحليل المنهجي الذي يستند على المبادئ والأسس المنهجية التي تفرضها المذهبية الإسلامية.

المبحث الأول
علم الاجتماع العربي أو القومي كبديل منهجي

1 ـ الأسس المنهجية لعلم الاجتماع العربي القومي

ظهرت الدعوة إلى علم اجتماع نابع من واقع المجتمع العربي تحت شعار: نحو علم اجتماع عربي أو قومي، وهي دعوة تهدف إلى العودة إلى الذات وتجاوز حالة السلبية والاغتراب الفكري. ولكن تحديد الذات التي نعود إليها منطلق أساسي لوضوح الرؤية المنهجية التي يتطلبها إنجاز مشروع معرفي من هذا النوع. حينما يدعو كاتب ما إلى العودة إلى الذات القومية أو العربية

فهو يدعو إلى العودة إلى موروث هائل من التراكمات والرواسب التي شكلت الشخصية العربية عبر التاريخ، والتي تكونت روافدها من ثقافات وعادات متباينة. والدعوة إلى العودة إلى الذات العربية بالشكل الذي انتهت إليه في العصر الحالي، هي عودة إلى ذوات مختلفة ومتعددة بحسب الخلفيات الإيديولوجية التي انتهت إليها القومية العربية، والتي جعلت منها توابع مدرسية متعارضة ومتأرجحة بين اليمن واليسار.

إن الكتاب الاجتماعيين القوميين دعوا إلى ضرورة حضور العقل العربي في الدراسات الاجتماعية المتعلقة بالأمة العربية، سواء تعلقت هذه الدراسات بالواقع الاجتماعي المعيش حالياً، أو بدراسة التراث الفكري والاجتماعي، لأن العقل العربي أقرب إلى فهم طبيعة مجتمعه ومناخه، وهو وحده القادر على إعطاء صورة متكاملة لحياة هذا المجتمع تتجاوز السلبية التي وجدت فيها الدراسات الاجتماعية، سواء تلك التي أقيمت من قبل الأجانب، أو من قبل لواحقهم من العرب. فالرجوع إلى التراث الاجتماعي العربي ـ على حد قول معن خليل عمر من أنصار هذا الاتجاه ـ سيمكننا من الحصول على القواعد الأساسية للحياة الاجتماعية العربية المعاصرة، ويغنينا عن تبني تراث المجتمعات الأخرى واستخدامه في دراسة واقعنا الاجتماعي الحالي، باعتباره يختلف عن واقعنا في أصالته وبنائه. إن المجتمع العربي يتمتع بإرث فكري واجتماعي نابض وحي يعكس الحياة الاجتماعية بأصالتها العربية. والعلاقات الاجتماعية القرابية والدموية المتضمنة للرباط الرحمي العميق، والمعتمد على العاطفة والوجدان، كانت ولا تزال سائدة وطاغية على المجتمع العربي دون تغيير، رغم المؤثرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي طرأت على المجتمع العربي خلال عدة قرون[1]. إن العودة إلى الذات حسب مقاييس هذا الاتجاه هي العودة إلى الذات العربية وإلى الذات القومية بما فيها من تراث فكري سابق، وعادات اجتماعية، وتقاليد موروثة أو معيشة.

---

(1) عمر، معن خليل، **نحو علم اجتماع عربي**، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1984، ص10 ـ 11.

ونتساءل هنا عن طبيعة الأسس المنهجية التي تميز علم الاجتماع العربي كبديل منهجي عن بقية المناهج المطروحة والسائدة في الساحة الثقافية. إن علم الاجتماع العربي كما يصرح رواده، يرفض المنطلقات الميتودولوجية الغربية والماركسية على السواء، فما هو النموذج التفسيري الذي يقيم عليه هذا الاتجاه دراسته وتحليله وتصوره ومواقفه؟.

إن أول سؤال يثار هنا يتركز عما إذا كانت القومية ـ أية قومية ـ نظرية متكاملة، منهجياً وفكرياً وإيديولوجياً، تقوم في مقابل النظريات الأخرى، وتخالفها في المنطلقات المنهجية والفكرية والإيديولوجية، وتؤسس تحليلها الاجتماعي على ميتودولوجيا مستقلة؟

إن الاقتراحات التي تقدم بها رواد هذا الاتجاه لا تشير إلى شيء من هذا القبيل، فهذه الاقتراحات تركز حديثها على تحديد الأهداف التي ينبغي أن يعمل لأجلها علم الاجتماع العربي، ولكنها لا تحدد أساساً منهجياً واضحاً يقوم عليه هذا العلم. لقد كانت هناك تساؤلات ملحة عن متطلبات الوصول إلى علم اجتماع عربي، وكيفية خلق فكر يؤمن بعلم اجتماع عربي. وإذا كان القارئ ينتظر منطلقات منهجية واضحة كتلك التي تنطلق منها النظريات الاجتماعية العالمية الكبرى، والتي تتخذ من فلسفتها ومنطلقاتها المنهجية والإيديولوجية أساساً لبلورة بحوثها الاجتماعية، فإن الأجوبة التي يقدمها الكتاب القوميون لا تعدو التنويه بالذات العربية، وضرورة عقد مزيد من المؤتمرات واللقاءات لبلورة المفاهيم والقضايا التي تفرضها هذه الذات. يقول أحد هؤلاء في هذا الموضوع: «إن خلق فكر يؤمن بعلم اجتماع عربي لن يأتي إلا بمزيد من اللقاءات العلمية، لأننا نتبنى حالياً مدارس فكرية مختلفة. إن العمل الجاد بين العلماء العرب، هو الذي سيضيء الطريق أمام هذه الأمنية بالمزيد من اللقاءات والبحث الجاد والمناقشات الموضوعية»[2].

إن علم الاجتماع العربي كما هو واضح لم ينته بعد إلى صيغة علمية يؤسس عليها مناهجه، ورغم أن الكاتب يذكر أن اهتمام العلماء العرب يرجع

(2) مجلة **العلوم الاجتماعية**، عدد 1، مجلد 12، ربيع 1984، ص241 ـ 248.

إلى أكثر من عشرين سنة، إلا أننا ـ يقول الكاتب ـ لا زلنا في بداية البحث عن المناهج التي تصلح لدراسة المجتمع العربي، ولا زلنا في المراحل الأولى، ويكفي أن علماء الاجتماع العرب قد استشعروا الأزمة التي يمر بها علم الاجتماع العربي، وهذا الاستشعار هو الخطوة الأولى نحو التحقيق[3].

إن المقولات التي يطرحها رواد الاجتماع القومي تكتفي بالتنويه الذاتي وتحديد الأهداف والتوصيات، ولكنها لا تطرح أسساً منهجية وتصورات مذهبية، ولا تقدم نظرية نوعية في دراسة المجتمع العربي. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى كون القومية نزعة عرقية وليست نموذجاً تفسيرياً. وسنعرض هنا لمجموع المقولات التي يطرحها الاتجاه القومي والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها.

(أ) القراءة الاجتماعية للتراث العربي

من بين المقولات المنهجية التي يطرحها هذا الاتجاه في أفق تأسيس البديل المنهجي، الدراسة الاجتماعية للتراث العربي والاستفادة من التقدم الذي حققته النظرية الاجتماعية ليبلور كثيراً من المفاهيم الاجتماعية التي ينطوي عليها هذا التراث، والتي سبق إلى طرحها في المجال الاجتماعي. إن علم الاجتماع العربي ـ كما يقول أحد أنصار هذا الاتجاه ـ يكمن في إبراز الكتابات الاجتماعية للكتاب العرب الذين عاشوا ما بين القرن الثامن إلى الرابع عشر الميلادي، وهي الفترة التي تمثل الإرهاصات الأولى لعلم معروف في الوقت الحاضر باسم «علم الاجتماع»، ووصفوا فيها حياة مجتمعهم وظواهرها ومناشطها ومحيطها وطريقة دراستها بأسلوب علمي وموضوعي جدير بالاهتمام، والاستناد عليها كقواعد رصينة للفكر الاجتماعي الإنساني، وتفسيرات دقيقة وموضوعية لحياة العرب في تلك الفترة الزمنية[4].

---

(3) المرجع السابق.

(4) عمر، **نحو علم اجتماع عربي**، مرجع سابق، ص209، وكذلك: الخشاب، أحمد، **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية**، ص193.

(ب) دراسة الوضع الاجتماعي العربي الحالي في ضوء تراثنا

تقتضي هذه المقولة ضرورة التخلي عن الأساليب المنهجية الأجنبية في تحليل واقعنا الاجتماعي العربي. فإذا أردنا أن نقدم تحليلاً علمياً وموضوعياً لواقعنا وحياتنا الاجتماعية الحالية ـ حسب هذا الاتجاه ـ فإن ذلك يتطلب ضرورة الرجوع إلى عناصر مكونات البناء الاجتماعي العربي الحالي التي تكمن في تراثنا الاجتماعي لمعرفة مدى ارتباط حاضرنا بماضينا.

ويذكر حسين فهيم أن الدراسات الأنثروبولوجية وتخصصاتها ومناهجها المختلفة، وكذلك استخداماتها العلمية والعملية، يجب أن تتم في إطار من النقد والتحليل والبحث عن البدائل المنبثقة من تراث العرب الفكري والعقدي، وفي إطار محاولات الدول العربية الآن تجاه إحياء تراثها القومي إلى جانب ما يشير إليه البعض بـ«الإحياء الإسلامي» أو «الصحوة الإسلامية» التي اجتاحت مؤخراً الدوائر الفكرية العربية والإسلامية، حيث طرح بعض العلماء الاجتماعيين الإسلاميين ما أطلقوا عليه «أسلمة» العلوم الاجتماعية[5].

(ج) خدمة الأهداف القومية للأمة العربية

إن علم الاجتماع العربي يجب أن يركز جهوده على خدمة الأهداف القومية للأمة العربية على كل المستويات السياسية والاقتصادية للخروج بها من الأزمة التي تعيشها. إن مجتمعنا العربي ـ يقول أحد رواد هذا الاتجاه ـ بكل المعايير الكيفية الجوهرية الحقيقية يعد متخلفاً؛ وبالتالي لا بد أن يسعى علم الاجتماع نحو الإسهام في تنميته. ونظراً لأن التغيير المخطط يعد جوهرياً في أي تنمية، فهذا يقتضي أن توجه كل دراسات علم الاجتماع نحو إحداث التغيير بالوقوف على محدداته وشكله ومضمونه في كلياته وشمولياته، والكشف أيضاً عن المعوقات الجوهرية له، ومصاحباته وتبعاته الأساسية[6].

---

(5) فهيم، حسين، **قصة الأنثروبولوجيا.** عالم المعرفة، عدد 98، ص263.

(6) عبد المعطي، عبد الباسط، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، ص293.

(د) إغناء التراث الاجتماعي بجهود الكتّاب العرب

إن التراث الاجتماعي العربي هو مجهود فكري سابق في هذا المجال، وخاصة في ما يخص تأكيده على الجوانب القيمية وغير المادية. وإبراز هذه المعطيات سيؤدي إلى إغناء نظريات علم الاجتماع ببذور فكرية لم تتضمنها سابقاً أو حالياً. فالمجتمع العربي ـ كما يقول معن خليل عمر ـ يقوم على نظام القيم الاجتماعية أكثر من الأنظمة الأخرى، بحيث إن الأنظمة السياسية والاقتصادية والعسكرية والخلقية والقانونية مبنية على القيم الاجتماعية العربية، وحتى المجتمع العربي الحالي لا زال يخضع للتوجيه القيمي لدرجة أن أصبح النظام القيمي أداة قومية في تنظيم سلوك أفراد المجتمع العربي[7].

2 ـ نقد المقولات المنهجية لعلم الاجتماع العربي أو القومي

مع أن هذه المقولات التي يطرحها رواد علم الاجتماع القومي، تشكل عناصر يمكن الاستفادة منها إلى حد كبير، إلا أنها ترد عليها عدة تحفظات فيما يخص منطلقاتها الفكرية وأسسها المنهجية:

* إن أولى هذه التحفظات تتعلق بالمفارقات التي تقع فيها النظرة القومية. فهي تتأسس على التراث الاجتماعي العربي في تشييد نظريتها، وحينما ننظر إلى الأطر المرجعية التي تقدمها في هذا المجال نجدها تتركز حول الإنتاج الفكري والأدبي والاجتماعي الذي خلفه العلماء المسلمون الذين لم تكن لهم صلة بالقومية بالمعنى المعاصر الذي يصر هذا الاتجاه على تبنيه. إن التراث الاجتماعي الذي يتحدث عنه هؤلاء ولد واكتمل شكلاً ومضموناً ضمن البيئة المعرفية والفكرية التي أسست لها المذهبية الإسلامية وفي ظل حضارتها، ولم يكن هذا التراث الاجتماعي أبداً من مخلفات البيئة الثقافية العربية المستقلة فكرياً ومنهجياً عن التأثير الإسلامي.

إن التراث الاجتماعي الذي يتحدثون عنه هو خلاصة الإنتاج الفكري الذي

(7) عمر، **نحو علم اجتماع عربي**، مرجع سابق، ص21.

خلفه كل من الجاحظ والغزالي والتوحيدي والفارابي ومسكويه وعموم الفرق الكلامية والمتصوفة وإخوان الصفا وابن رشد وابن خلدون...، وهذه الجهود بغض النظر عن التباينات التي تحكمها، لم تكن أبداً نتاجاً حضارياً عربياً، ولم تظهر انعكاساً لظروف البيئة العربية والحياة الاجتماعية داخل المجتمع العربي بمعزل عن الثقافة الإسلامية، وإنما هي جهود ناتجة عن تفاعل هذه العقول مع الأصول المرجعية النصية ضمن بيئات اجتماعية شديدة التباين.

إن علم الاجتماع القومي إذا أراد أن يكون منطقياً مع دعاواه التراثية التي يطرحها ويتبناها، وإذا أراد أن يقيم لنفسه فعلاً وواقعاً علم اجتماع عربي خالص فعليه أن ينقب عن عناصره خارج الإنتاج الحضاري للثقافة الإسلامية، أي في التراث الاجتماعي ما قبل الإسلامي، وفي شعر العرب الجاهلي وحكمهم، وعاداتهم وثقافتهم ونمط حياتهم، وكل ما يتصل بهم من سلوك اجتماعي.

* وثاني هذه التحفظات تتعلق بالنظرة الانتقائية للتراث الاجتماعي. إن الاتجاه القومي يحدد طبيعة تعامله مع التراث على أساس غير علمي، ينتقي منه ما يناسب مقولاته ولا يأخذه ككل حضاري. فهو ينطلق من النظرة «الثورية» أو «التقدمية» المصطنعة للتراث. وهذه النظرة زائفة ومصطنعة لأنها لا تعكس حقيقة التراث الإسلامي الذي يرفض النـزعة العرقية الضيقة، ويرفض العلائق القائمة على الارتباطات الجنسية والدموية. وهي نظرة زائفة ومصطنعة لأنها لا تستوعب التراث الاجتماعي والفكري باعتباره وعاء حضارياً يحدد مسيرتها في الحاضر، وإنما تنظر إليه كأحد المكونات الحضارية التي ساهمت في صياغة الشخصية العربية من الوجهة التاريخية فحسب. إن التراث الاجتماعي في نظر هؤلاء «ليس الماضي المحض، وليست تلك اللوحة الجميلة التي يطلق عليها الماضي الزاهر، وليس الدين وعلومه، ليس ذلك فحسب، بل هو ما بقي حياً في لا شعورنا أفراداً وأمة كما استقر في وعينا وفي علاقاتنا الاجتماعية وأسلوب حياتنا وقيم هذه الحياة في المجتمع العربي لتحقيق انبعاثها»[8].

إن النـزعة القومية باعتبارها نـزعة عرقية وليست مذهبية لا تأخذ نموذجها

(8) عمر، **نحو علم اجتماع عربي**، مرجع سابق، ص10.

الاجتماعي ونمطها الحياتي من التوجيهات والمبادئ الإسلامية، وإنما ترى مثالها في التراث الاجتماعي الذي يضع الدين جنباً إلى جنب مع العادات التي استقرت عليها العلاقات الاجتماعية، وأسلوب الحياة في المجتمع العربي ـ كما أكد ذلك رواد هذا الاتجاه. ومن هنا تأتي نظرتها «الثورية» أو «التقدمية» إلى التراث بما فيه الدين الذي تعتبره جزءاً من مقومات الإرث الثقافي. يقول إلياس فرح: «لقد انطلقت هذه الإيديولوجيا (القومية) من استيعاب لمزايا الإيديولوجيا السابقة، فلم تهمل التراث إلا أنها فهمته فهماً ثورياً، كما أنها لم تهمل الفكر الثوري.. لذلك كانت هذه الإيديولوجيا تعبيراً عن نظرة جديدة إلى الذات القومية، وإلى الواقع العربي، وإلى ماضيه وحاضره ومستقبله، وإلى العالم الراهن، تتسم بالواقعية والثورية، بعيداً عن الأطر الفلسفية وعن مناهج الفكر الصورية»[9].

فالنظرة القومية نظرة انتقائية تركيبية في نفس الوقت. وعلى أساس من هذه الانتقائية تحدد تعاملها مع التراث الاجتماعي الإسلامي بحيث تأخذ منه ما يمكن تطويعه ليخضع قسرا للقوالب التقدمية الجاهزة، وفي نفس الوقت تدير ظهرها لكل مكوناته التي يمكنها تقويض مرتكزاتها وإرباكا. وهي بذلك تمارس تشويهاً عميقاً لهذا التراث بعد تجريده من إطاره المذهبي والعقدي، وإخضاعه لإطارات إيديولوجية مستوردة تعود إلى الحقبة الاستعمارية وما أفرزتها من صراعات إقليمية ودولية، وتشكيلات عرقية وطائفية.

إن التحرر من المذهبية العقدية التي تحوي هذا التراث يشكل مطلباً أساسياً للاتجاه القومي، حتى إن أحد الرواد الأوائل لهذا الاتجاه يذكر أن أهم عثرة في الوصول إلى إطارات متكاملة في الوحدة البنائية والوظيفية للنظرية الاجتماعية العربية تكمن في قيود الإطارات العقدية التقليدية التي تعبر عن طبيعة غيبية ولاانتمائية وقدرية[10].

---

(9) فرح، إلياس، **تطور الإيديولوجيا العربية الثورية: الفكر الاشتراكي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولى، 1979، ص181.

(10) الخشاب، **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص12.

* وثالث هذه التحفظات ـ وهو أهمها على الإطلاق ـ يكمن في أن القومية نـزعة عرقية وليست اتجاهاً مذهبياً أو نظرة متكاملة نظرياً ومنهجياً وعقدياً، ومن الصعب أن تقوم القومية كمفهوم عرقي بديلاً منهجياً يحل محل النظريات العالمية. إن النظريات الاجتماعية الكبرى السائدة تقوم على خلفيات معرفية تتخطى الخصائص العرقية والجنسية. فالنظرة الغربية الرأسمالية تقوم على اعتبار الأسس الليبرالية التي تبرز كمقولات منهجية تنتظم فيها التفسيرات والتحليلات الاجتماعية التي يقدمها الباحثون، وبالمثل تقوم النظرية الماركسية على اعتبار الأسس المادية والاقتصادية في تشييد نظرتها، وفي تقديم تفسيرات مناسبة وموافقة لتصوراتها الإيديولوجية. فالنظريتان معاً تقدمان تصوراً حول الإنسان والعالم والكون، وتفسيراً إيديولوجيا نظرياً ومنهجياً، وتعتبران وعاء وإطاراً تنتظم فيه البحوث الاجتماعية، وتحلل في ضوئه الشواهد الإمبريقية. إن هذا الإطار المعرفي والوعاء المذهبي هو الذي تفتقر إليه النظرية القومية باعتبارها نـزعة عرقية لا تملك إطاراً فكرياً قادراً على بناء مثل هذه النظرية المتكاملة التي تنتظم فيها تحليلاتها، ومن ثم تعجز عن تقديم تصور شامل يوازي النظريات الاجتماعية الأخرى أويقوم بديلاً عنها.

لقد ظهرت الخطوات الأولى لإيجاد علم اجتماع عربي قومي مع جهود أحمد الخشاب، وقد اعتقد الكاتب أن القومية العربية يمكن أن تكون إيديولوجيا لنظرية تصلح لتفسير الواقع الاجتماعي العربي. يقول الكاتب: «أما وقد استجلينا أهمية النظرية الاجتماعية من وجهة النظر العلمية فإنه يجدر بنا أن ننبه الأذهان إلى أهميتها من الناحية القومية، فالإيديولوجيا العربية تمثل خطاً محدوداً من خطوطها تستند إليه في تطبيقاتها العلمية. . . تنطق بمستخلصات التجربة التاريخية الحضارية وتجسد المستخلصات العقدية والثقافية للأمة العربية[11].

والملاحظ على هذا الطرح أنه يكتفي بطرح القومية كمذهبية في التفسير دون تحديد المقومات المنهجية والتصورات التي تصلح أن تكون بالفعل

---

(11) الخشاب، **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص8.

إيديولوجيا متكاملة لنظرية اجتماعية. إن كل المقولات التي تطرحها القومية كالجنس والدم والأرض... لا تعبر عن إيديولوجيا توازي الإيديولوجيات القائمة ولا ترتفع إلى مستواها.

أما عن مستخلصات التجربة الحضارية والعقدية والثقافية للأمة العربية التي يتحدث عنها الكاتب، فهي تقع على النقيض تماما من الإيديولوجيا القومية، ومن غير المنطقي تماما الربط بينهما. لا يوجد في تاريخنا تجربة حضارية عربية خالصة بالمعنى القومي. إن عروبة اللغة مكون أساسي من مكونات تجربتنا الحضارية، لكن هذه اللغة تأثثت بمفاهيم قيمية ودينية يعود إليها الفضل وحدها في إعادة صياغة المجتمع العربي ودمجه في النسيج الثقافي والحضاري للمجتمعات الإسلامية المتعددة الأعراق واللغات. ووجه المفارقة هنا أن الإيديولوجيا القومية المؤسسة للأمة العربية التي تتحدد بناء على اللغة والجنس، تجد نفسها في تعارض مبدئي مع الرابطة العقدية والثقافية التي نوه بها الكاتب، والتي تشكل وحدها المقوم الأساس لمفهوم الأمة الإسلامية الذي يقوم على وحدة العقيدة وتعدد الأجناس.

لكن هذا الربط التلفيقي الذي يقيمه الكاتب لا يخلو من دلالة إيجابية تعكس قلق المثقف العربي وتمزقه الفكري والنفسي بين انتمائه القومي والحضاري، وهذا القلق في حد ذاته إيجابي، إذ يقوم مؤشرا على العمل الدؤوب في رحلة استكشاف الذات.

ولقد تنبه عبد الباسط عبد المعطي ـ وهو من أبرز دعاة الاتجاه القومي في علم الاجتماع ـ إلى عجز الإيديولوجيا القومية عن إنتاج نموذج معرفي يمكن اعتماده في الدراسة والتحليل، كما سجل تحفظه على هذه الإيديولوجا باعتبارها تكتفي باختزال التنظير العربي في قراءة التراث الماضي بعقل الحاضر وفكره، ولم تطرح بديلاً نظرياً واضحاً بقدر ما طرحت موضوعاً عاماً استراتيجياً يتمثل في التركيز على ديناميات التغيير، وسائله ومعوقاته. ولكن ـ يقول الكاتب ـ كيف يمكن أن يبدأ الباحث دراسته ويجمع معطياته، وفي ضوء أي فكر وعلى هدي أي تنظير؟ خاصة وأن التراث المعاصر يعج بأفكار ونظريات لدراسة التغيير،

هي في ذاتها في حاجة إلى تحقيق وتدقيق واختبار[12].

وسجل النقاد تحفظاً مماثلاً على الجهود التي قدمها معن خليل عمر لنفس السبب، لأن هذه الجهود لم تستطع التأسيس لعلم اجتماع عربي، فما نقرأه في الفصل الأول الذي يتحدث فيه عن بنية المجتمع العربي، لم يكن إلا درساً معاداً في تأريخ العرب الاجتماعي، أنسابهم وقبائلهم وطرق معيشتهم القديمة، ولم يتضمن الكتاب أية نظرية اجتماعية جديدة[13]. إن الأساس الذي تفتقر إليه القومية يكمن في إيجاد نظرية متكاملة تطرح أسساً منهجية تواجه المناهج الدخيلة وتقوم مقامها.

إن رواد الاجتماع القومي يدركون تماماً أنه من المستحيل أن يتحول التعصب للجنس إلى مذهب إيديولوجي وتصور عقدي له نظرته إلى الحياة. ولذلك انتهى هذا الاتجاه إلى استعادة الإيديولوجيات المادية الدخيلة. وحينما وصل هذا الاتجاه إلى هذه النتيجة ناقض نفسه ووقع في مفارقات منهجية صارخة. فهو حينما نادى بالعودة إلى الذات، كانت دعوته موجهة إلى محاربة الفكر الوافد، ولكنه في أثناء تأسيسه لهذه الدعوة عاد لتبني الإيديولوجيات المستوردة.

إن هذه النتيجة تكاد تكون طبيعية تماماً طالما أن العروبة التي تدعو إليها جسد بلا روح، وخالية من أي مضمون حضاري بعد عزلها عن إطارها القيمي والعقدي، وهو الإطار الذي حولها إلى مضمون ثقافي وحضاري ممتد في التاريخ. وعندما تخلت القومية عن هذا الوعاء المذهبي، لم يكن لها بد من البحث عن وعاء مذهبي آخر مستورد تصوغ وفقه أفكارها وأسلوبها ومقاربتها للمشكلات الاجتماعية.

لقد اعتقد بعض رواد هذه الحركة أنهم عثروا على هذا الإطار المذهبي في الاشتراكية كما عبر عن ذلك الدكتور إلياس فرح. يقول في هذا السياق: «لقد ركز حزب البعث على الحاجة إلى منهج فكري ينقذ الفكرة من التناقض

(12) عبد المعطي، **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص285.
(13) الرباعي، سامي، مجلة **العلوم الاجتماعية**، مجلد 14، عدد 3/ 1986، ص290.

الداخلي، والتناقض مع الذات، ومن الاصطناع، ومن الجمود، فكان المنهج الجدلي العلمي التاريخي هو الأساس في التعامل مع الواقع ومع الأفكار لكي تأتي الأجوبة على الأسئلة التي تطرحها مسيرة النضال في الوطن العربي مطابقة لقوانين حركة الواقع...»[14].

إن المذهبية التي تعجز القومية عن توفيرها وتحقيقها لكونها مجرد انتماء عرقي دفعتها بالضرورة إلى البحث عنها خارج ذاتها، فقد حاولت الإيديولوجيا العربية ـ على حد تعبير الكاتب ـ أن تبني تصورها الاشتراكي عبر منهج جدلي علمي تاريخي يأخذ بعين الاعتبار النقط الآتية:

- المرحلة التاريخية التي يمر بها الوطن العربي وجملة التناقضات الأساسية القائمة في المجتمع العربي.
- العالم وتغيراته وعوامل التغير فيه والمرحلة التي يجتازها على صعيد العالم الاشتراكي والرأسمالي.
- التصور الحضاري لمستقبل العالم.

وعلى هذا الأساس يقول الكاتب: «إن مفهوم الاشتراكية في البعث قد اندمج بفكرة الانبعاث القومي الحضاري التقدمي أي بفكرة الثورة العربية التي تستمد أهدافها من نظرة شاملة في الزمان والمكان وفي الوطن العربي ككل...»[15]. واضح من هذا العرض، أن الاتجاه القومي لا يستطيع أن يدخل الصراع العالمي أويحدد موقفه من القوى العالمية ومن التصور الحضاري لمستقبل العالم، ومن طبيعة المرحلة التاريخية التي يعيشها، إلا في ظل اقترانه بالنظام الاشتراكي. فالاشتراكية كنظام إيديولوجي مستورد يقدم نفسه للقومية منظوراً حضارياً ومنهجياً تعمل على صياغة أفكارها وفق قوالبه ومقولاته التصورية والإيديولوجية.

ولم يكن غائباً عن الاتجاه القومي، في ظل هذا النظام الاشتراكي،

(14) فرح، **تطور الإيديولوجيا العربية الثورية**، مرجع سابق، ص194.
(15) المرجع السابق، ص196.

التناقضات التي تحكم علاقته بانتمائه الحضاري والقطيعة التي يمارسها مع هويته الثقافية، وما تسبب فيه من تفكيك للمقومات الفكرية والثقافية والمذهبية للشعب العربي المسلم، وعزله عن مرجعيته الأصلية، وفرض الأنماط الثقافية الوافدة على المجتمع الإسلامي، كما لم يخف على رواد هذا الاتجاه حجم الدمار الروحي والأخلاقي والعقدي الذي لحق الشعوب العربية جراء عزلها عن فضائها القيمي. وأمام هذا الموقف الحرج يلجأ هذا الاتجاه إلى التلفيق لإخفاء التناقضات الحاصلة بين الأصيل والوافد، فيدعي بأن الاشتراكية التي تقررها القومية العربية هي الاشتراكية المستوحاة من روح الأمة وتاريخها وتراثها، والهادفة إلى ما يحقق لها معاني قوميتها بأجلى وأتم صورها[16].

وحينما ينتهي الفكر القومي بهذه النهاية التلفيقية، فإنه يمارس نفس الزيف الذي دعا إلى محاربته والوقوف في وجهه. فعلم الاجتماع العربي الذي يقوم على عزل المذهبية الإسلامية التي تشكل مرجعية المجتمع العربي وقاعدته التأسيسية، واختزال الإسلام في أبعاده التاريخية البعيدة عن التفاعل مع الحياة وتشكيل النسيج الاجتماعي للمجتمع العربي، لا يمكنه أن يفهم طبيعة تفاعلات هذا المجتمع، ويتعذر عليه تقديم تفسير موضوعي لظواهره.

إن هذا المأزق المنهجي الذي يشكل بالفعل أزمة علم الاجتماع القومي عبر عنه رواد هذا الاتجاه أنفسهم، وكانت أقوالهم صريحة في ضرورة اختيار نموذج معين من نماذج النظريات الاجتماعية المطروحة في الساحة الثقافية ما دامت القومية لا تملك نظرية نوعية حول المجتمع العربي حسب تعبيرهم. في هذا السياق يقول عبد الباسط عبد المعطي: لا بحث سوسيولوجي بدون فكر يحدده ويوجهه، ويتأثر به ويثريه، فالدراسات الإمبريقية الفجة بلا تنظير هي جمع لأكوام من البيانات العديمة الجدوى والدلالة. ولهذا، لا مفر من انتقاء نظري يوجه البحوث. وهنا يمكن طرح التساؤلات التالية:

- ما دمنا نسلم بأن ليس لدينا نظرية نوعية حول المجتمع العربي كيف يتسنى

(16) بخصوص هذه النقطة يراجع كتاب: البزار: عبد الرحمن، **هذه قوميتنا**. القاهرة: دار القلم، بدون تاريخ. ص 289.

لنا إجراء دراسات علمية تجمع معطيات وبيانات ذات معنى ودلالة دون توجيه نظري؟

- إذا أردنا أن نجري دراساتنا على أسس علمية رصينة، فأياً من الاتجاهات المعروضة في التراث المعاصر نختار؟ وما هي معايير المفاضلة والاختيار من بين هذه الاتجاهات؟
- وهل يمكن أن نختار في ضوء معايير إيديولوجية تحددها الأهداف القومية التي نتطلع إليها، أم يمكن أن نختار بعد أن نختبر صحة وصدق النظريات المطروحة علينا؟

فنحن في الاختيار أقرب لاختيار نموذج يرى أن التغير أساس واقع الإنسان، ويرى في نمط الإنتاج العربي وما يترتب عليه من ثقافة فوقية قومية أساس مدخل لدراسة الواقع الاجتماعي العربي، ويرى في الجدل كإنجاز علمي إنساني أساس التحليل والتفسير لفهم العام والخاص، والأصيل والدخيل، والمؤقت والمستمر والمطرد، والحقيقي والزائف، في نمط الإنتاج وفي الثقافة القومية في الوقت نفسه، وخصوصيتها في علاقتها الجدلية بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري وثقافته[17].

والواقع أن هذا النص يعبر أدق تعبير عن اغتراب العقل العربي وعجزه عن تحقيق استقلاله المعرفي والمنهجي. فهل صحيح أننا لا نملك نظرية نوعية حول المجتمع العربي؟ وهل من المنطقي أن تصل أزمة العقل العربي إلى الحد الذي يجعلها ترتضي كل الحلول، وتقبل بكل الاختيارات والمفاضلات باستثناء الاختيار الذي يشكل بالفعل هويتها؟. إن هذا الاتجاه قام أساساً بالدعوة إلى قيام أسس منهجية تكون قادرة بالفعل على فهم الواقع العربي، وهم يدركون جيداً أن المجتمع العربي لا يمكن فهمه إلا في ضوء ثقافته وتراثه الفكري والروحي، ولكن الانحياز الإيديولوجي أفقد هذا الاتجاه وعيه الأصيل، وأوجد في نفسه وعياً زائفاً ومصطنعاً لحقيقة ما ينبغي أن تكون عليه المبادرة الحقيقية لفهم المجتمع العربي.

---

(17) عبد المعطي، **الاتجاهات النظرية في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص295.

إننا نؤكد أن الذي يعطي لعلم الاجتماع العربي أصالته فعلاً لا يكمن في حبسه داخل الحدود الجغرافية العربية، وإثارة القضايا التراثية المتعلقة بالتاريخ الحضاري للأمة العربية فحسب، ولا يكمن في إجراء المفاضلات بين مناهج الشرق والغرب، واختيار نموذج دون آخر حسب ما تمليه الأهداف القومية، وإنما الذي يضمن أصالة قيام علم اجتماع عربي فعلاً، هو مدى ارتباطه بوعائه الحضاري ومدى حضور الخلفية العقدية التي ينتمي إليها باعتبارها الوحيدة القادرة على مواجهة الزيف الإيديولوجي الذي تمارسه النظريات الوضعية، وتحرير علم الاجتماع في الوطن العربي ـ الإسلامي من ضيق القيود الخارجية والعرقية ليتجاوز القضايا العربية فكراً وتراثاً وواقعاً، ويصبح منظوراً شاملاً ورؤية منهجية تكون حاضرة على كل مستويات التحليل، سواء تعلق الأمر بقضايا الوطن العربي، أم بثقافته وتراثه الاجتماعي، أم بقضايا إنسانية عامة تتجاوز هذه الحدود وهذه الثقافة.

إن هذه المهمة الصعبة هي التي ينتظر أن يقوم على إنجازها علم الاجتماع الإسلامي كبديل منهجي. فإذا كانت القومية قد انتهت إلى نوع من الإفلاس الميتودولوجي والأيديولوجي، فإننا ندعو إلى استدعاء العقل الإسلامي بمنظوره الشمولي ونموذجه التفسيري وإطاره العقدي. إن تأرجح القومية العربية بين النظريات الليبيرالية والاشتراكية أدي إلى فشل هذا الاتجاه في أن يعكس المشاكل الحقيقية للمجتمع العربي، والتعبير عن قضاياه وتمثيلها تمثيلاً حقيقياً، علمياً وموضوعياً. وعندما يكتشف الاتجاه القومي المعنى الأصيل لشعار «العودة إلى الذات» فسوف تجد إشكالاتنا المعرفية طريقها نحو تخطي عوائقها المنهجية.

المبحث الثاني
علم الاجتماع الإسلامي كبديل منهجي

عرض لوجهات النظر الداعية إلى إسلامية العلوم الاجتماعية

ظهرت الدعوة إلى إسلامية العلوم الاجتماعية بدافع الحاجة إلى تصور جديد يؤسس علوم الإنسان والمجتمع بعيداً عن التوجهات الإيديولوجية

والخلفيات الوضعية التي تؤطر هذه العلوم. وقد تفاوتت هذه الجهود على مستوى العمق والتحليل وعلى مستوى الوضوح والرؤية والتصور.

ففي الحين الذي ظهرت فيه طائفة من البحوث الجادة والمخلصة التي حاولت أن ترسم معالم المنهج الجديد، ظهرت محاولات أخرى تحمل نفس الشعار دون أن تكون على نفس المستوى من الجدية والوضوح.

وأمام هذه الحالة سنميز بين طائفتين من البحوث بحسب وضوح الرؤية، وبحسب الفهم الذي يحمله الكاتب لمعنى إسلامية العلوم الاجتماعية. ونؤكد هنا ابتداء أننا لا نشك في إخلاص هذه الجهود وقصدها إلى تأصيل منهج إسلامي متميز في تناول القضايا الاجتماعية، ولكن ذلك لا يعني أن جهودها جاءت موفقة في تحقيق هذه الأهداف، وذلك لأسباب موضوعية بحيث إن هذه الأبحاث قام بها أساتذة متخصصون، لكنهم لم تكن لهم رؤية واضحة فوقعوا تحت تأثير المدارس الاجتماعية الوضعية، وجاءت محاولاتهم تتسم بنوع من التلفيق. على أن البعض الآخر من هذه البحوث يشعر بوضوح الرؤية وتحررها من التبعية المذهبية، ولكنها تعطي فهماً خاصاً لمعنى إسلامية العلوم الاجتماعية تربطه بالمشكلات المتصلة بالتراث والثقافة والمحيط الإسلامي. غير أن طائفة من المؤلفين أدركوا المعنى الحقيقي لإسلامية العلوم الاجتماعية، وهو المعنى الذي يتمثل في ضرورة حضور العقل الإسلامي في التحليل والتفسير، وإخضاع الأفكار الاجتماعية للمذهبية الإسلامية، وجعل الخلفية العقدية حاضرة في طرح القضايا الاجتماعية سواء تعلق الأمر بقضايا التراث العربي، أم بمشكلاته الاجتماعية، أم بقضايا إنسانية عامة.

إن المحاولات الأولى تقوم على أساس موضوعي؛ أي ربط إسلامية العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعاً وفكراً، بينما تقوم الثانية على أساس منهجي عقدي ترتبط فيه إسلامية العلوم الاجتماعية بالمذهبية الإسلامية.

(أ) وجهة النظر القائمة على الأساس الموضوعي

هذه البحوث سنعرض لطائفة منها بالقدر الذي يوضح أهدافها وتصوراتها.

والنموذج الأول الذي يصادفنا في هذا الإطار: كتاب «علم الاجتماع الإسلامي» للدكتور زيدان عبد الباقي، الذي حاول الكاتب أن يعرض فيه مواضيع علم الاجتماع من منظور إسلامي يتخلص من العيوب التي وقع فيها غيره من الكتاب في ترديد النظريات الغربية، وينبه على كثير من مواطن الضعف في علم الاجتماع، خاصة في ما يتعلق بأمر الدين والحديث عن المواضيع التي لا سبيل إلى ملاحظتها وتناولها بالدراسة الوضعية. إلا أن الكاتب بالرغم من وعيه بأخطاء المنهج الغربي الوضعي، فإن تأثره ظهر واضحاً في هذه الدراسة خاصة فيما يتعلق بتبني آراء المدرسة الاجتماعية الفرنسية، وهو يحدد مجال علم الاجتماع الإسلامي في ثلاث نقط:

- توفير التكيف الاجتماعي على أساس من الدين الإسلامي.

- دراسة الدين كعملية واقعية لا وجدانية بحتة، مما يحتم الربط بين الدين والاجتماع الإنساني.

- الربط بين المنهاج الرباني والمنهاج العلمي.

هذه المنطلقات التي تناولها الكاتب تضع بعض الأسس لانطلاق علم الاجتماع الإسلامي، إلا أنه حينما حاول توظيف هذه المفاهيم ظل خاضعاً لمناهج التحليل التي تبنتها المدرسة الاجتماعية الفرنسية، خاصة حينما يتحدث عن خواص الظاهرة الاجتماعية ويطبقها على الإسلام[18]. وفي الفصل الثالث يتحدث الكاتب عن بعض المصطلحات الاجتماعية مع مقارنة ذلك بمفهومها في المنظور الإسلامي. ولا شك أن هذه الدراسة مفيدة وذات قيمة عالية إذ تبرز الفوارق الدلالية بين المصطلحات في كلا الاستعمالين: الغربي والإسلامي، ولكن القارئ لا يقف على هذا التفريق المنهجي الواعي بقدر ما يقف على قراءة سوسيولوجية غربية لواقع شرقي تستبدل فيه الشواهد فقط، مما يجعل القارئ يقرر أن الحديث عن مصطلحات مثل الجمهرة والجماعة والمجتمع والحراك الاجتماعي والتدرج الاجتماعي والتجمع والجمهور.. حديث منقطع

(18) ينظر كتابه، **علم الاجتماع الإسلامي**، ص36.

الصلة بعلم الاجتماع الإسلامي إذا لم يكن قائماً على منطلقات إسلامية في الرؤية والمنهج والتحليل.

صحيح أن هذه الملاحظة لا يمكن تعميمها على كل المصطلحات التي ذكرها الكاتب حيث ربط بعضها بالمفهوم الإسلامي، ولكن هذا الربط ظل في الغالب الأعم يعاني من الانفصام، فكأن القارئ يشعر أن الكاتب ينتقل من قراءة سوسيولوجية إلى قراءة تاريخية تستطلع أحداث التاريخ والسيرة، وهنا تذوب الفواصل بين مجالات العلوم.

ففي الفصل الرابع يتحدث الكاتب عن التفاعل والعمليات الاجتماعية والتنشئة الاجتماعية ويحللها تحليلاً سوسيولوجياً يعتمد فيه على التنظير الغربي، وهنا نقف على دراسة منظمة، ثم ينتقل إلى الحديث عن التنشئة الاجتماعية في الثقافة الإسلامية، وهنا تكمن المفارقة حيث ينتقل من أسلوب منهجي في العرض السوسيولوجي، إلى أسلوب عرض الوقائع والقراءة التاريخية حيث يضعنا أمام وقائع بعينها دون أن نقف على مستوى معين من التنظير.

وهذا النقد الموجز لمحاولة الكاتب نهدف من ورائه إلى الارتفاع بعلم الاجتماع الإسلامي من مجرد سرد الأحداث والقراءة الغربية لوقائع شرقية، إلى مستوى التأصيل المنهجي. فعلم الاجتماع الإسلامي لا يعني عرض الشواهد من واقعنا التاريخي والثقافي بقدر ما يعني التحليل السوسيولوجي لتلك الوقائع في ضوء المفاهيم الإسلامية.

والنموذج الثاني الذي نقدمه هو الدراسة التي قامت بها د.سامية مصطفى الخشاب بعنوان «علم الاجتماع الإسلامي». وهذه الدراسة كسابقتها تتميز بتعدد محاور ومواضيع البحث، وتنتقل الكاتبة من محور إلى آخر عبر قضايا متباينة تنتظم كلها تحت عنوان واحد هو علم الاجتماع الإسلامي بقدر كبير من التعميم. وهذا المنهج يفرضه تصور الكاتبة لمعنى إسلامية العلوم الاجتماعية. فهي تعتقد أن علم الاجتماع الإسلامي هو ذلك العلم الذي يصف ويحلل معطيات الفكر الإسلامي على أساس أن هذه المعطيات تعكس وتجسد آراء واتجاهات ونظريات منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيم والمشكلات التي سادت

في المجتمعات الإسلامية في المراحل الأولى من نشأتها، وانتشار الشريعة الإسلامية. ففي تصوري ـ تقول الكاتبة ـ أن علم الاجتماع الإسلامي لا بد أن يغطي اهتمامات بالغة الخطورة في تاريخ المجتمع الإسلامي، ويتناول بالبحث والدراسة والتحليل والتوثيق العلمي أحداثاً سطرها المجتمع الإسلامي[19]. ومعنى هذا أن موضوع علم الاجتماع الإسلامي سوف يتركز في نظر الكاتبة حول دراسة النظم الاجتماعية وما يتصل بها من ظواهر. . . وإبراز الدور العلمي والطليعي لرواد الدين الذين اهتموا بالفكر الاجتماعي الإسلامي[20].

وهذا الفهم لإسلامية العلوم الاجتماعية، أو لقيام علم اجتماع إسلامي، لا يمضي دون أن يترك وراءه سلبيات محددة، لأنه يحصر اهتمامه في المجالات والاهتمامات المرتبطة بقضايا تتصل بالبيئة الإسلامية، وتغيب فيه الرؤية المذهبية والخلفية الإسلامية في التحليل. وقد كان من نتيجة غياب المنطلق العقدي أن انتهت الكاتبة إلى نتائج مناقضة تماماً لمقررات المذهبية الإسلامية في الوقت الذي تقع فيه الدراسة داخل علم الاجتماع الإسلامي. ولتوضيح هذه المسألة نأخذ بعض النماذج الدالة على ذلك. لقد قامت الكاتبة بتحليل ظاهرة الدين واعتمدت في هذا التحليل على مصادر أجنبية تعتبر الدين مجرد ظاهرة اجتماعية مجردة عن أصلها الإلهي، وتعرض لمختلف النظريات التي قيلت في الموضوع ثم تتحدث عن علاقة السحر بالدين وأسبقية أحدهما على الآخر، وتعيد المناقشات الوضعية في الموضوع!!

وفي تحليل حول أسباب الوازع الديني عند الإنسان المعاصر، ينتظر القارئ أن تقدم الكاتبة تحليلاً إسلامياً حسب ما يوحي به النظر الإسلامي في تسجيله لهذه الظاهرة، ولكن المؤلفة تعود مرة أخرى لتحدثنا عن دراسة لوكمان حول انحسار الدين القائم على التنظيم الكنسي، والخاضع لتوجيهه، وسرد ما انتهى إليه ارتفاع نسبة التدين في المناطق الريفية وعند جنس النساء وانخفاضه عند متوسطي العمر. . .[21].

---

(19) عبد الباقي، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص14.

(20) الخشاب، سامية، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص65.

(21) عبد الباقي، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص18.

وهناك سؤال ملح يفرض نفسه على كل متصفح للكتاب يتعلق بعلاقة هذا السرد بعلم الاجتماع الإسلامي وفائدته بالنسبة للباحث إذا كانت الخلفية الإسلامية غائبة ولا تعتمد رصد الظاهرة المدروسة من جهة، ونقد نتائج الدراسة السوسيولوجية الوضعية من جهة ثانية.

وفي الباب الثالث تتحدث الكاتبة عن مجالات علم الاجتماع الإسلامي وموضوعه، فتتحدث عن الطرق الصوفية والفرق الكلامية كحركتين اجتماعيتين، وعن الثورات الاجتماعية وحركات التمرد، وعن الرحلات العلمية. ومن حق أي ناقد أن يسأل عما إذا كان مجرد سرد موضوعات تاريخية أو راهنة ذات صلة بالمجتمع الإسلامي مبررا لاكتساب صفة الإسلامية.

وقد حاولت الكاتبة أن تعطي نموذجاً تطبيقياً لهذه الدراسة في تحليل ظاهرة التصوف، وهنا تكمن المفارقة الفاصلة بين القراءة التاريخية والدراسة السوسيولوجية الواعية. فالقارئ لا يقف على تحليل للسلوك الاجتماعي لهذه الجماعة، والتأثير الذي تمارسه المعتقدات التي تؤمن بها وأثرها في سلوكها، وإنما يقف على الإحالة مرة أخرى إلى الدراسات الأجنبية في الموضوع، حيث تعرض المؤلفة نتائج دراسة وليم جيمس وبرتراندرسل حول الخصائص العامة المشتركة بين أنواع التصوف المختلفة[22].

وبعد هذه الإحالة تنتقل الكاتبة إلى قراءة تاريخية في نشأة الطرق الصوفية وتطورها داخل المجتمع العربي الإسلامي، وهي قراءة مبتورة لا نجد مبرراً لإدراجها ضمن علم الاجتماع الإسلامي ما دامت لا تختلف عن أية قراءة عادية هي أقرب إلى تاريخ الفكر منها إلى علم الاجتماع. لا شك أن دراسة الطرق الصوفية من المهام التي يتعين على علم الاجتماع الإسلامي إنجازه بشرط أن نفصل بين القراءة التاريخية والقراءة السوسيولوجية للظاهرة. فبدون هذه الفواصل تضيع الحدود بين العلوم وتختلط المفاهيم.

إن غياب الخلفية الإسلامية في التحليل هي الحلقة المفقودة في هذا النوع

---

(22) عبد الباقي، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص67 ـ 68.

من الدراسات التي أنجزت في إطار التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي، حيث نجد انفصاماً كاملاً بين الشعار والمضمون، بين انتمائنا العاطفي للإسلام وبين انتمائنا المعرفي الوضعي، نأخذ الإسلام بيد، ونتمسك بالتحليل الوضعي بأخرى، وهي صورة لا تختلف كثيراً عن واقع الإنسان المسلم المعاصر الذي يعاني من أزمة الانفصام بين ما يؤمن به من معتقدات دينية، وما يفرضه انتماؤه الإيديولوجي الضاغط.

والنموذج الثالث الذي نعرضه هو «كتاب نحو علم الاجتماع الإسلامي» للدكتور زكي محمد إسماعيل، مع ملاحظة أن هناك فارقاً أساسياً بين هذا الكتاب وبين النموذجين السابقين. فالخلفية الإسلامية واضحة في تفكير الكاتب، وهو لا يستعير القوالب الغربية ونماذج التحليل الوضعية، ويلتزم التحليل القائم على وجهة النظر الإسلامية على مستويات البحوث الجادة التي قدمها، إلا أننا نختلف مع وجهة نظر الكاتب بخصوص فهمه لإسلامية العلوم الاجتماعية التي حددها الكاتب بدراسة المواضيع المتصلة بالقضايا الإسلامية، وهي النقطة التي يشترك فيها مع سابقيه.

لقد تصور الكاتب أن الباحث الاجتماعي حينما يتناول قضايا مرتبطة بالإسلام، مهما تعددت أشكال هذا الارتباط، فإن عمله يصب في صميم علم الاجتماع الإسلامي، والعكس صحيح. هذا التصور نراه مخالفاً لما نقصده بإسلامية علم الاجتماع أو التأسيس لعلم الاجتماع الإسلامي، بمعنى أن يكون الباحث متمسكا بروح المذهبية الإسلامية، ويتخذ من الإسلام منطلقاً في التحليل يقابل بها الخلفيات المذهبية المسيطرة، سواء تعلقت بالمواضيع المتصلة بقضايا ذات صلة بالإسلام أم لا.

يقول الكاتب بخصوص تحديده لعلاقة علم الاجتماع الإسلامي بعلم الاجتماع الديني: «إذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عمومها، سواء الإسلامية منها أم غير الإسلامية في شتى الملل والعقائد، فإن علم الاجتماع الإسلامي يقتصر في دراسته على الظواهر الإسلامية من حيث نشأة الظاهرة وتطورها، وطبيعة النظم والأنساق الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، وعلاقة هذه النظم بغيرها من النظم الاجتماعية غير الإسلامية،

وطبيعة هذه العلاقة من حيث الأثر المتبادل»[23]. ويقول في مكان آخر من الكتاب نفسه: «قد يثار سؤال فحواه: ألا تعتبر الدراسات السوسيولوجية العديدة التي تجري في المجتمعات الإسلامية دراسات تدخل في إطار علم الاجتماع الإسلامي حتى ولو كانت تحمل عناوينها أو اتجاهاتها الطابع الإسلامي، كالدراسات التي تتصل بالبناء الاجتماعي للقرية أو المدينة، أو تلك التي تعالج موضوعات الجريمة أو القانون أو الهجرة أو الأسرة، والمشاكل الاجتماعية العديدة التي توضع موضع الدراسات المنهجية في هذه المجتمعات؟. والإجابة، أن مثل هذه الدراسات في رأينا لا تدخل في إطار علم الاجتماع الإسلامي إلا إذا كانت تهدف أساساً إلى إبراز دور الدين الإسلامي وأثره في المجتمع من خلال الظاهرة موضوع الدراسة. فإذا خضعت القرية في دراستها السوسيولوجية لإبراز دور الدين الإسلامي وأثره في المجتمع الريفي، كانت تلك الدراسة في صميم علم الاجتماع الإسلامي، وإذا خضعت دراسة الجريمة سوسيولوجياً إلى إبراز أثر الضبط الإسلامي المتمثل في الحكم بالشريعة الإسلامية وأثر هذا التطبيق في حجم الجريمة ونوعيتها وانتشارها، كانت تلك الدراسة في إطار علم الاجتماع الإسلامي[24].

والواقع أن هذا القيد الذي يفرضه الكاتب على علم الاجتماع الإسلامي لا نرى له مبرراً على الإطلاق، لأنه يسعى إلى اختزال مجال علم الاجتماع الإسلامي ومهمته في قضايا محدودة هي القضايا التي تتعلق بالنظام الإسلامي وأثره في المجتمع، وفي رقعة جغرافية محدودة هي الرقعة التي يمتد إليها أثر هذا النظام، وهي رؤية ضيقة تصادر حق الإسلام كمرجعية معرفية في إبداء رأيه في القضايا الإنسانية التي تخص مطلق الإنسان، وتقطع معه ابتداء ما دامت تسلبه عالميته. ولا ندري في مثل هذا التصور ماذا سيكون موقف الباحث المسلم من الزيف الإيديولوجي وتشويه الحقائق الذي تمارسه النظريات الوضعية، وموقفه من القضايا الإنسانية العالمية؟ ونشير هنا إلى أن النظريات

---

(23) المختاري، **نحو علم اجتماع إسلامي**، مرجع سابق، ص7.

(24) المرجع السابق، ص33.

الاجتماعية المسيطرة والمتمثلة في النموذج الليبرالي البنائي الوظيفي، والنموذج الصراعي الماركسي لا تقوم على القضايا المتصلة بالمجتمع الرأسمالي أو الشيوعي وأثر هذين النظامين في الحياة الاجتماعية داخل كلا المعسكرين. وما دمنا نطرح الإسلام كبديل مذهبي، فما الداعي إلى استثنائه من هذا التصور الشامل مع اعتقادنا بأن الإسلام أولى بمثل هذا التصور الشمولي باعتباره منهجاً ربانياً ورسالة إنسانية تتعرض لقضايا الإنسان من حيث هو إنسان داخل المجتمع الإسلامي وخارجه.

إن دراسة أية مسألة من المسائل الاجتماعية، سواء تعلقت بالبناء الاجتماعي لجهة معينة أو بالجريمة أو الأسرة...، وسواء أكانت في مجتمع إسلامي أم غير إسلامي، إذا خضعت في تحليلها للمنطق الإسلامي فإنها تكون في صميم علم الاجتماع الإسلامي. وإذا خضعت في تحليلها لمنطلقات وخلفيات غير إسلامية فإنها تظل بالضرورة خارج إطار علم الاجتماع الإسلامي حتى ولو كانت هذه القضايا المدروسة متعلقة بالمجتمع الإسلامي، وإلا لوجب أن نعتبر مجموع الدراسات الجاهزة والتي قام بها مختصون عرب وأجانب حول قضايا متصلة اتصالاً مباشراً بالإسلام كالدين والأسرة والقانون والجريمة، أو الدراسات الأنثروبولوجية الاستعمارية التي سبق عرضها كدراسة روبير مونتاني في المغرب، وإيفانز بريشارد في المشرق، من صميم علم الاجتماع الإسلامي، مع العلم أنها تتبنى خلفيات إيديولوجية غير إسلامية، بل ومعادية، وهي الصفة التي تبعد عنها صفة الأإسلامية، وتجعلها خارج نطاق علم الاجتماع الإسلامي.

والملاحظ هنا أن الكاتب يسكت تماماً عن هذه النقطة المفصلية، ولم يتنبه لهذا المنزلق مع خطورته. ولعل هذا التصور هو الذي أملى عليه تصميم موضوعات كتابه الذي اتخذ شكلاً موسوعياً ينتقل فيه الكاتب من موضوع إلى آخر، بحيث يمكن أن يكون كل واحد منها مجالاً لدراسة مستقلة. فالذي يجمع مواضيع الكتاب ليس رابطة منطقية بين قضاياه، بل كونها قضايا متصلة بالإسلام رغم اختلاف محاورها وتعدد مواضيعها.

ملاحظات عامة حول هذا الاتجاه

* **أولاً**: إن بعض الكتاب الذين كتبوا في علم الاجتماع الإسلامي وإن كانت تدفعهم الرغبة في تأصيل هذا العلم، إلا أن الفكرة لم تكن ناضجة عندهم. ولذلك انتهوا إلى تقرير نتائج متعارضة مع المنطلقات الإسلامية، في الوقت الذي ألزموا فيه أنفسهم بتحليل القضايا الاجتماعية داخل إطار علم الاجتماع الإسلامي.

ويرجع السبب في ذلك إلى تصورهم لإسلامية العلوم الاجتماعية، فقد تصوروا أن الذي يضفي صبغة «الإسلامية» على علم الاجتماع هو طبيعة الموضوع أي تخصيص مواضيع بعينها لها صلة من جهة ما بالثقافة الإسلامية، سواء تعلقت هذه المواضيع بقضايا اجتماعية داخل الوطن العربي الإسلامي أم بقضايا إسلامية عاشها المجتمع الإسلامي، أم بقضايا ثقافية أفرزها المفكرون المسلمون، ولذلك كانت جل القضايا التي تناولوها بالدراسة تصب في هذا المجال.

وجدير بالذكر أن هذه الوجهة من النظر تلتقي مع وجهة النظر القومية، مع اختلاف في توسيع الرقعة الجغرافية، حيث يتجاوز هؤلاء العالم العربي إلى العالم الإسلامي الأوسع. ومن الطبيعي أن يكون تأسيس علم الاجتماع الإسلامي على موضوع الدراسة عاملاً حاسماً في تضييق الخناق على مجالات دراسته حيث يغيب التحليل الإسلامي خارج حدود المشكلات المتصلة بالإسلام واقعاً وفكراً وتراثاً، مما يجعل حدود هذا العلم ومجالاته ضيقة جداً لا تستوعب قضايا الإنسان المعاصر، وتحرم الباحث المسلم من حقه في الدراسة العلمية خارج الحدود الجغرافية للإسلام، وهو أمر ينافي طبيعة الإسلام نفسه الذي يهيمن بمنهجه العقدي على كل الثقافات الإنسانية.

وإذا كان هذا المعيار قاصراً عن إعطاء الصورة الحقيقية لهذا العلم، فإنه يتعين على الباحث في علم الاجتماع الإسلامي أن يبحث على أسس جديدة قادرة على إعطاء هذا العلم صفة العمومية والشمولية والامتداد خارج النطاق الجغرافي والثقافي للإسلام. وتحقيق هذا الهدف لن يتأتى إلا إذا تم تأسيس علم

الاجتماع الإسلامي على أساس منهجي بدلاً من الأساس الموضوعي. إن الذي يميز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره ليس موضوع بحثه، وإنما المنهج المتبع في بحث هذا الموضوع، والذي يتحدد أساساً في المنطلق الإسلامي والخلفية العقدية التي تراعي في تحليلها موافقتها لأصول الإسلام واستصحابها لمرجعيته.

* **ثانياً**: تميزت النماذج السابقة بطابعها الموسوعي وحاولت أن تجمع بين التنظير والتطبيق، وكانت في الغالب تنقل المفاهيم الغربية لاستخدامها في علم الاجتماع الإسلامي. ويتمثل طابعها الموسوعي في الجمع بين ألوان من المواضيع دون أن يكون هناك تسلسل منطقي يربط أجزاءها سوى تصنيفها داخل إطار ما يعتقد أنه علم اجتماع إسلامي. لقد كان للمؤلفات والمقالات الأولى التي كتبت في هذا المجال ما يبررها، وهو إثارة انتباه الدارسين إلى ضرورة إسلامية العلوم الاجتماعية، والتنبيه على هذا التحول الجديد الذي يعبر عن ميلاد وعي فكري إسلامي تجاه العلوم الاجتماعية، فكان التعبير بعلم الاجتماع الإسلامي أو علم الاجتماع القرآني وغيرها من العناوين المماثلة تجسيداً لهذا التحول وتعبيراً عن الوعي الجديد.

ولكن الاستمرار على هذه الوضعية يكون في الحقيقة على حساب نضج علم الاجتماع الإسلامي كعلم، فالباحث المسلم في هذه الفترة بالذات حينما يشغل نفسه بتحديد أهداف هذا العلم ومواضعه... يظل يدور في حلقة مفرغة، فيعيد مناقشات سابقة، وهذا الذي حدث بالفعل، حيث نجد بعض المؤلفات التي صدرت تحت هذا العنوان يعيد بعضها بعضاً، حيث تتحدث عن شرعية وجود هذا العلم ومناقشة المعترضين على قيامه، وتحديد أهدافه ومجالاته...، في حين أن المنتظر من الباحث المسلم أن يبني نموذجا تفسيريا يسمح بمقاربة مشكلات الإنسان المعاصر بشكل موضوعي يتجاوز السلبيات الميتودولوجية التي تعيق هذه الموضوعية، مع الاحتفاظ بكل آلياتها البحثية المحايدة وخبراتها المنهجية التي هي من متطلبات البحث العلمي.

وعلى المستوى التطبيقي، فإن المطلوب من علم الاجتماع الإسلامي حالياً هو تنفيذ هذه التوصيات والقيام بدراسات ميدانية تترجم هذه الأهداف

النظرية إلى خطط عمل دراسية بالشكل الذي يساهم في حل ودراسة معضلاتنا الاجتماعية العالقة.

* **ثالثاً**: بعض هذه الكتابات لم تكن الرؤية فيها واضحة، والبعض الآخر أملته الرغبة في التأليف في هذا الموضوع، فجاءت محاولات غير مرضية مما أعطى لخصوم هذا الاتجاه فرصة التعريض بهذه المحاولات لا على أساس أنها في طريق التجربة والبحث عن الذات، ولكن على أساس أنها تشكل مأزق الاتجاه «الإسلامي» الذي يعج بالمتناقضات والمغالطات المنهجية حسب تعبير أحدهم.

وحينما ننظر إلى بعض هذه الكتابات نجد أنها بالفعل ليست على المستوى المطلوب. وكمثال على ذلك كتاب محمد نبيل السيمالوطي الذي كان محل نقد شديد من قبل الدوائر القومية، وهي محقة في ذلك. إن الكاتب يخصص ربع الكتاب فقط للحديث عما أسماه «بالمنهج الإسلامي في دراسة المجتمع، دراسة في علم الاجتماع الإسلامي» وهو العنوان الذي يحمله الكتاب، وبقية الكتاب عرض عام يقرب المفاهيم والنظريات الغربية بشكل مبسط. وبالرغم من أن الفصول الأولى التي خصصها الكاتب للحديث عن المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع سليمة ومقبولة من الوجهة الإسلامية إلا أنها لا ترتفع إلى مستوى التأسيس المنهجي كما يوحي بذلك عنوان الكتاب، فهذه الفصول تتحدث عن الأسس البنائية للتنظيم الاجتماعي في الإسلام، والتفسير الإسلامي للتاريخ الإنساني، وتاريخ التفكير الاجتماعي عند المسلمين، وذلك بشكل مختصر جداً.

ويضاف إلى ذلك أن المفاهيم التي ضمنها بقية الكتاب، والتي تشكل موضوعه الأساسي لا علاقة لها بعلم الاجتماع الإسلامي، كما أن المفاهيم التي تتضمنها قد تكون متعارضة مع الاتجاه الذي يتبناه الكاتب[25]. إن المعارضين للمنهج الإسلامي كثيراً ما يصفون الأعمال التي يقدمها الإسلاميون بالانتقائية،

---

(25) يراجع هذا النقد في: حيدر إبراهيم علي، مقال بعنوان: علم الاجتماع والصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، **المستقبل العربي**، عدد 78، سنة 8/ 1980.

وهذا الوصف قد يكون صادقاً أحياناً على بعض الكتابات التي توظف المفاهيم الغربية المتعارضة مع المنظومة الفكرية الإسلامية، ولذلك ندعو إلى التعامل مع التراث السوسيولوجي الوضعي أياً كان انتماؤه، تعاملاً قائماً على أساس منهجي واع يضع نصب عينيه المذهبية الإسلامية باعتبارها خلفية مرجعية في دراسة المشكلات الإنسانية الواردة في الموضوع.

* **رابعاً**: بخصوص تحديد علاقة علم الاجتماع الإسلامي بعلم الاجتماع العام، تصور بعض الدارسين أن علم الاجتماع الإسلامي يمكن اعتباره فرعاً من علم الاجتماع العام. فالدكتور زيدان عبد الباقي يذكر أنه من الممكن أن نعترف بهذا الفرع الجديد كفرع ينتمي إلى بقية فروع علم الاجتماع العام مثل علم الاجتماع الحضري أو الريفي أو التربوي أو العائلي. . .، وذلك بالرغم من أن هذا الفرع لم يأت ضمن فروع علم الاجتماع التي حددها دوركايم[26]. . . وتقول الدكتورة سامية الخشاب: «إن هذا الفرع قد اكتملت له كل المقومات لكي يكون علماً وفرعاً من فروع علم الاجتماع في الإسلام، وله أهدافه حيث يحرص هذا العلم على دراسة الفكر الاجتماعي من منطق سوسيولوجي مع إبراز التراث الاجتماعي الإسلامي[27]. . .

وليس بخاف مدى التناقض الذي يقع فيه الباحثون حينما يجعلون علم الاجتماع الإسلامي فرعاً من علم الاجتماع العام، ويقرون بإمكان تعايش نظريتين متقابلتين من حيث المنطلقات والأسس المنهجية والمرجعيات الثقافية. إن علم الاجتماع العام بناء متكامل له أسسه التي بني عليها، وله منهجه الذي ينبثق عن هذا البناء، وله نسقه الداخلي الذي يحكمه. إن علم الاجتماع الوضعي كل لا يتجزأ، فكيف يمكن أن نعتبر علم الاجتماع الإسلامي، وهو بناء متميز تصورا ومنهجا، وله نسقه الداخلي الخاص والقائم على التوحيد، فرعاً من بناء منهجي آخر يقوم على أسس وضعية مناقضة؟

ولعل الذي دفع هؤلاء إلى اعتبار علم الاجتماع الإسلامي مجرد فرع من

(26) عبد الباقي، زيدان، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص1.
(27) الخشاب، سامية، **علم الاجتماع الإسلامي**، مرجع سابق، ص9.

فروع علم الاجتماع، يكمن في عدم تصورهم إمكانية قيام علم الاجتماع الإسلامي كوحدة مستقلة عن المناهج الأخرى بكل ما تحمله من خلفيات وإيديولوجيات، ويشكل وحده بناء متميزاً يقوم في مقابل بقية المذاهب والنظريات، حيث اعتبروا أن الذي يميز علم الاجتماع الإسلامي عن غيره هو موضوعه الذي ينصب على القضايا المتصلة بالإسلام، فجعلوه مجرد فرع يتمفصل عن بنائه العام.

(ب) وجهة النظر القائمة على الأساس المنهجي

تقوم وجهة النظر هذه على الأساس العقدي، وتتخذ الإسلام منطلقاً في التفكير والتحليل والتفسير. ووجهة النظر هذه محاولة موفقة في طريق إسلامية العلوم الاجتماعية، وتأسيس منهج إسلامي يستجيب لمقررات عقيدة التوحيد، والمفاهيم التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان والمجتمع. وتعتبر محاولة علي بشارات مثالاً على هذه الجهود التي أنجزت من هذا المنطلق الذي يتعامل مع التراث الاجتماعي تعاملاً نقدياً وبناء. وكانت جهود د.بشارات تتمثل بالخصوص في تقديم قراءة سوسيولوجية للتراث الاجتماعي الذي قدمه المفكرون الاجتماعيون المسلمون إلى جانب دراسة التراث الاجتماعي العالمي دراسة تكاملية وفق منظور عقدي إسلامي ينتهي منه إلى تقرير تفرد علم الاجتماع الإسلامي وإطاره المنهجي الذي يتميز به. وقد لا يكون د.بشارات موفقاً في كل أعماله لاعتماده على مصطلحات ولغة علم الاجتماع الغربي، كما ذكر ذلك محمد علي محمد، ولكن التزامه بموافقة الأصول الإسلامية في تحليل القضايا الاجتماعية تعتبر خطوة بناءة بغض النظر عن الأخطاء التي لا يمكن أن يتنزه عنها كل مجهود يخطو خطواته الأولى على طريق التأسيس[28].

---

(28) لم أتمكن من الرجوع مباشرة إلى مؤلفات علي بشارات، واعتمدت على عرض محمد علي محمد لأفكار بشارات في مقدمة كتاب، **مجالات علم الاجتماع المعاصر أسس نظرية ودراسات واقعية**. وبشارات عالم اجتماع باكستاني كرس اهتمامه لصياغة علم اجتماع وفقاً للعقيدة الإسلامية، وحاول أن يحلل بناء المجتمع ويناقش مكوناته المختلفة، ويعالج =

كما يعتبر علي شريعتي واحداً من أبرز الشخصيات التي ساهمت في دعم هذا الاتجاه، وقام بالدعوة إلى شعار «العودة إلى الذات»، وهي الذات الإسلامية المتميزة عن كل المذاهب والإيديولوجيات الإنسانية، كحتمية تاريخية لا محيد عنها للمسلمين. ويتخذ شريعتي من الإسلام مذهبية عقدية إيجابية قادرة على الوقوف في وجه الأنساق الوضعية، ومواجهة تحدي التغريب الذي يسعى إلى تذويب الذات الإسلامية في قوالب الفلسفية. احتك شريعتي بالمناهج الغربية عن قرب، وتلقى تعليمه العالي على يد كبار العلماء الاجتماعيين الفرنسيين، واكتسب معرفة عميقة بطبيعة الفكر الغربي الوضعي، وهو مع ذلك لم يقع تحت تأثير الاستلاب الفكري، بل على العكس من ذلك، قام بالدعوة إلى تبني الذات الإسلامية، وساهم بشكل فعال داخل إيران وخارجها في العمل للعودة إلى الذات، وهي الفكرة التي تتمحور حولها جهوده الفكرية.

تخصص شريعتي في علم الاجتماع وبالخصوص علم الاجتماع الديني، وهو يفهم علم الاجتماع فهماً خاصاً لا يعني أياً من المدارس الاجتماعية المستوردة، سواء أكانت رأسمالية أم ماركسية، وإنما يعني به وجهة نظر خاصة بالطبيعة والمجتمع تتركز أساساً على الخلفية الإسلامية[29].

= مفهومها في ضوء حقائق الإسلام وتراثه. وقد وفق في صياغة فكرته صياغة علمية ومحكمة من خلال تدريبه السوسيولوجي الطويل في أقطار عديدة، وعلى أيدي أقطاب علم الاجتماع الغربي، حيث درس على أساتذة المدرسة الألمانية والمدرسة الإنجليزية واتصل عن قرب بعلم الاجتماع الأمريكي. كتب بشارات مجموعة من المؤلفات تتعلق أساساً بالتراث الاجتماعي الإسلامي، وبمحاولة وضع تصور محدد لعلم الاجتماع في ضوء القرآن. فبخصوص إسهامات المفكرين الإسلاميين في مجال الفكر الاجتماعي أصدر دراسة متخصصة بعنوان: «الفلسفة الاجتماعية الإسلامية»، كما أصدر مؤلفاً هاماً عرض فيه خلاصة فكره التكاملي في مجال الاجتماع الإسلامي وجعل عنوانه: «علم الاجتماع المقارن»، حيث عقد مقارنات دقيقة بين علم الاجتماع الإسلامي وبين علم الاجتماع الأميركي والألماني والروسي، وأوضح من هذا المنظور مدى تفرد علم الاجتماع الإسلامي وطبيعة الإطار السوسيولوجي والمنهجي الذي يتميز به.

ولمزيد من التفصيل يراجع الكتاب المذكور، **مجالات علم الاجتماع المعاصر**، ص5 وما بعدها.

(29) ولد علي شريعتي عام 1933 ورحل مع والده إلى مشهد حيث تلقى بها تعليمه تحت =

وبالمثل بذل إسماعيل راجي الفاروقي جهوداً مشكورة في إسلامية العلوم الاجتماعية ودعا إلى التحرر من النظريات الغربية والشرقية والالتزام بالمذهبية الإسلامية. وقد حقق في هذا الاتجاه نتائج مرضية سواء على مستوى التأليف أم على مستوى الدعوة إلى قيام مراكز إسلامية متخصصة في إسلامية العلوم الإنسانية، وتوجت هذه الدعوة بتأسيسه لجمعية علماء الاجتماع المسلمين. وقد تميز الخط العام لتفكير الفاروقي كما سجل ذلك في عديد من المقالات والمؤلفات التي خلفها بالدعوة إلى حضور عقيدة التوحيد في العلوم الإنسانية، وتأسيسها على العقيدة التي تخالف كل التصورات الإيديولوجية الوضعية[30].

= إرشاد والده الذي كان يدرس العلوم الدينية، ثم أنهى دراسته العليا بفرنسا التي يمكن اعتبارها المرحلة التكوينية الثانية في حياته الفكرية حيث تخصص في علم الاجتماع. وفي فترة إقامته بفرنسا أقام اتصالات واسعة مع دوائر ثقافية وسياسية كانت كلها موجهة ضد الحركة الاستعمارية وتحقيق استقلال الذات. وتابع نشاطه السياسي والثقافي بعد العودة إلى إيران، وساهم في نشر الوعي والفهم الإسلامي الإيجابي، وركز نشاطه في حسينية الإرشاد، وأسس بها خمس لجان للإشراف على النشاطات العلمية المتعددة: لجنة لتاريخ الإسلام، ولجنة لتفسير القرآن، ولجنة للآداب والفن، ولجنة للغة العربية، ولجنة للغة الإنجليزية لحمل رسالة الإسلام العالمية ونشرها.

لقد كان هذا العمل الجديد يقلق السلطة التي لم تتردد في إغلاق حسينية الإرشاد سنة 1973، لتقوم بالقبض على شريعتي ووالده، ويسجن لسنة ونصف تعرض خلالها لصنوف التعذيب. وبعد تدخل المسؤولين الجزائريين يفرج عنه سنة 1975، ولكنه وضع تحت المراقبة، ومنع من ممارسة أي نشاط. وفي سنة 1977 تسمح له السلطة لأمر في نفسها بالرحيل، فسافر إلى لندن، وبعد شهرين من إقامته يعثر عليه ميتاً في ظروف غامضة تعلن عنها السلطة بأنها نوبة قلبية.

وبالرغم من قصر الفترة التي عاشها شريعتي (أربعاً وأربعين سنة) فقد ترك إنتاجاً غزيراً يصل حوالي 120 عملاً ما بين فلسفي وأدبي وتحريض، نذكر منها: بناء الذات الثورية، المفكر ومسؤوليته في المجتمع، والعودة إلى الذات. ولمزيد من التفصيل يراجع مقدمة الترجمة العربية لكتاب العودة إلى الذات، وكذلك **المسلم المعاصر**، ص9 وما بعدها. مقال بعنوان: الإسلام كإيديولوجيا ـ فكر شريعتي د. حامد الجار ـ عدد: 34/ 1403.

(30) ولد إسماعيل راجي الفاروقي رحمه الله سنة 1921 بيافا بفلسطين، تلقى تعليمه الأول بمدرسة الإخوان ما بين سنة 1926 و1936. تابع دراسته الجامعية بالجامعة الأمريكية في بيروت. على إثر الاحتلال المباشر لفلسطين سنة 1948 هاجر الفاروقي إلى الولايات المتحدة، حصل على شهادة الماجستير من جامعة أنديانا وأخرى من جامعة هارفرد، وشهادة الدكتوراه من جامعة أنديانا، وتابع دراسته في الأزهر للحصول على الدكتوراه =

وإلى جانب هؤلاء، هناك العديد من الشخصيات التي قدمت خطوات موفقة في سبيل تحقيق إسلامية العلوم الاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية عبر سلسلة من المقالات والمؤلفات[31]. وهي جهود تصب كلها في اتجاه واحد يسعى إلى فرض المذهبية الإسلامية كبديل منهجي ونظري يقابل النظريات والمناهج الوضعية المستوردة.

إن إسلامية العلوم الاجتماعية هنا لا تعني الارتباط بقضايا إسلامية كما هو الحال في وجهة النظر السابقة، وإنما تعني نظرة منهجية إلى هذه القضايا مجتمعة، مضافة إلى قضايا الإنسان ككل، في أي مجتمع وفي أي فترة زمنية، فهي وصف منهجي ومذهبي.

= في الدراسات الإسلامية. تولى مناصب التدريس في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماك جيل في مونتريال، وفي معهد الدراسات العربية بالقاهرة... وكان أستاذاً زائراً في جامعة القاهرة والأزهر والإسكندرية. وفي سنة 1968 انتقل إلى جامعة تامبل الأمريكية وأسس بها شعبة الدراسات الإسلامية، وبقي بها حتى حين اغتياله في سنة 1987 ـ 28 ماي.

رسم الفاروقي برامج الدراسات الإسلامية في كل من باكستان وجنوب إفريقيا والهند وماليزيا وليبيا والعربية السعودية ومصر، وهو أول من رسم المنهج الدراسي للكلية الإسلامية بشيكاغو. كان الفاروقي ـ رحمه الله ـ كثير الإنتاج حيث خلف أكثر من عشرين كتاباً ومائة مقال وشارك في الأطلس التاريخي للأديان في العالم. كان جل تفكيره منصباً على محاولة أسلمة العلوم الاجتماعية وتطوير نظام حياة الأمة الإسلامية. وفي هذا الإطار أسس جمعية علماء الاجتماع المسلمين وذلك سنة 1972، وأصبح رئيساً لها حتى سنة 1978، ثم أعيد انتخابه سنة 1980 حتى سنة 1982. كما ساعد على إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ولمزيد من التفصيل يراجع، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ص22، وكذلك مجلة **آفاق إسلامية** باللغة الإنجليزية Isalmic horizons عدد خاص، غشت/ سبتمبر 1986

(31) نذكر على سبيل المثال جهود الأستاذ محمد المبارك رحمه الله في مؤلفاته وعبر سلسلة من المقالات نشرها في مجلة **المسلم المعاصر**، وردت إشارات لها في البحث. وجهود محسن عبد الحميد في كتاب الأمة المذكور عن المذهبية الإسلامية. وجهود منير شفيق في كتابه المذكور: الإسلام في معركة الحضارة، وجهود الباحث أحمد المختاري في مقال له بالمسلم المعاصر عدد 43، وجهود أحمد باقادر في مقال بمجلة كلية العلوم الاجتماعية، وجهود صلاح الفوال في كتابه، **التصوير القرآني للمجتمع**، وكتاب الشيخ مرتضى المطهري عن **المجتمع والتاريخ** الذي سيرد ذكره.

إن تأسيس علم الاجتماع الإسلامي من هذا المنطلق الفكري بدأ يشق طريقه ويجد سبيله إلى كثير من المؤلفات، ولكن ثمة صعوبات تعترض طريقه وتحد من نشاطه. وتتمثل هذه الصعوبات في ضعف القدرات الذاتية، وقلة الأطر العلمية الملتزمة والواعية برسالتها، وطبيعة الثقافة السطحية والاجترارية التي تتسم بها الدراسات الإسلامية المعاصرة، يضاف إلى ذلك الحصار الذي يفرضه الاتجاه العلماني والوصاية الفكرية على هذه التخصصات بحكم السبق التاريخي والضغط الإيديولوجي المكثف.

ولعل هذين العاملين الأخيرين من أقوى العوائق في وجه انطلاقة جادة في هذا الاتجاه. فالعلمانية لا تزال مسيطرة على توجيه المراكز العلمية المتخصصة وتوجيه الدراسات الجامعية في العالم الإسلامي، وتوجيه النشاط الثقافي في كل المستويات، في الصحف وفي المجلات والمؤلفات، وفي توجيه البحوث التطبيقية والميدانية التي تجري على قطاعات واسعة من دول العالم الإسلامي في إطار نظريات غريبة عن بيئته. إن الجامعات والمعاهد العليا في العالم الإسلامي تعتبر أرقى مركز متخصص في هذا الفرع، ولكن هذه المؤسسات ـ كما أكد إسماعيل راجي الفاروقي ـ تعاني نقصاً مريعاً في الوعي الرسالي، فهي تدرس العلوم الحديثة كما تلقتها من مصادرها الغربية دون إتقان وإكمال، ودون صهرها في الثقافة الإسلامية، وتنقلها إلى الطلبة بعلاتها وخصوصياتها الغربية، جاهلة أو متجاهلة أنها أقيمت واستندت إلى وقائع غربية، وعنيت بمسائل غربية، وقدمت حلولاً ملائمة للثقافة والمجتمعات الغربية[32].

إن انعدام جامعة تقوم بدراسة العلوم الاجتماعية بالمنهج الإسلامي يعتبر عائقاً حاسماً في وجه تقدمها، وليس ثمة جامعة مسلمة ـ يقول د.الفاروقي ـ تستطيع الادعاء بأن منهجها في العلوم الاجتماعية يتسم بالصفة الإسلامية، وإن كان هذا لا يمنع من وجود مراكز متفرقة في العالم الإسلامي تتسم بقدر أكبر من الاستنارة. إن الجامعات الإسلامية تخرج مئات الآلاف من حملة الماجستير والدكتوراه، ولكن قليلاً منهم يدرك أهمية المشكلة، بل إن معظم هؤلاء

---

(32) مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 31، ص52.

أصبحوا أعداء أشداء لإضفاء الصبغة الإسلامية على هذه العلوم، وفي أخف الحالات يتسمون بعدم المبالاة والتشكك وانعدام القابلية للتأثير والتأثر[33].

يمكن أن نقول إن هناك شبه غيبوبة يمر بها العقل العربي تجاه هذه القضايا الحساسة، وقد برهنت الأحداث على هذه الغيبوبة بما فيه الكفاية. إن «هيئات كبار العلماء» في أي بلد من البلدان الإسلامية، والمجلس الأعلى للبحوث الإسلامية، ومعهد الدراسات العربية، وهي المنظمات الثلاث الكبرى الناطقة أو الراصدة للفكر العربي والإسلامي على أعلى مستوى، لم تتعرض قط لموضوع فلسفة العلوم ـ طبيعية كانت أم اجتماعية أم إنسانية ـ طيلة حياتها ولم تعن بها أية عناية، ذلك أن العرب أبعدهم وعيهم القومي عن الإسلام وعطل فيهم منظوره الشامل للفكر والحياة[34]. ومن العجيب أن تتجاهل الهيئات المذكورة أي نشاط تأصيلي من هذا النوع، مع أنها تتحدث باسم الإسلام، وتعقد المؤتمرات تحت شعارات إسلامية.

إن أول معهد عالي متخصص يهتم برعاية الفكر والثقافة الإسلامية نشأ خارج الحدود الجغرافية للعالم العربي والإسلامي، وهو المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، أنشأه مفكرون إسلاميون وأساتذة جامعيون في الجامعات الغربية، وهو أول معهد يتعرض لقضايا التأصيل وإسلامية العلوم بشكل منظم وموسع، كما تعبر عن ذلك غايات وأهداف المعهد التي نلخصها في النقط الآتية:

- تقديم تصورات متكاملة للمعرفة الإسلامية ومصادرها.
- تأصيل المنهج السليم في فهم المبادئ والقيم الإسلامية.
- تجنيد جهود الباحثين والعلماء الملتزمين والمخلصين وتنسيقها لخدمة هذه الأهداف.
- أسلمة العلوم الاجتماعية وتوفير المادة العلمية والكتب المدرسية والجامعية.
- إصدار عدد من الدوريات المعينة للباحثين الإسلاميين مثل دوريات التعريف والنقد الموضوعي للكتاب الإسلامي.

---

(33) المرجع السابق، عدد 20، ص38.
(34) المرجع السابق عدد 39، ص17.

- إصدار الدوريات والموسوعات المختصرة لتقديم الجديد في باب المعرفة والمنهج الإسلامي.
- عقد الندوات واللقاءات العلمية بين العلماء[35].

لقد كان هذا عرضاً موجزاً للمحاولات الداعية إلى إسلامية العلوم الاجتماعية، اكتفيت فيه بالإشارة إلى أهم رواد هذا الاتجاه، مع بيان المنطلقات الفكرية العامة التي تأسست عليها هذه المحاولات، دون العرض المفصل لأدبياتها، وهو ما آمل القيام به في الباب الثالث من هذه الدراسة.

(35) تراجع هذه الأهداف بالتفصيل في مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 31، ص32.



إسلامية العلوم الاجتماعية
والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي

مقدمة

يهتم هذا الباب أساساً بتحديد ضوابط منهجية تعتمد المرجعية المعرفية الإسلامية في بناء نموذج تفسيري يحقق أكبر قدر من الموضوعية في مجال العلوم الإنسانية عامة والاجتماعية خاصة.

وعلى مستوى الإنجازات التي حققتها العلوم الإنسانية يهدف هذا الباب إلى تقديم جملة من المعايير النقدية في التعامل مع تلك المنجزات. إن النظريات الاجتماعية قامت على أسس منهجية لها ظروفها التاريخية وتصوراتها الإيديولوجية الخاصة بها، وتطرح مشكلات اجتماعية من نوع خاص، وتصدر في تحليلاتها وتفسيراتها عن منظومة فكرية خاصة لا تناسب كل الثقافات، ولا تستجيب لكل الأوساط والبيئات، ولذلك فلا ضرورة إلى إلزامنا بكل المقررات التي انتهت إليها، وقبول نتائجها على علاتها، بل يجب أن يكون تعاملنا معها تعاملاً حذراً ونقدياً كما نتعامل مع أي تراث فكري فيه الكثير من السلبيات والإيجابيات.

حاولت في الباب الأول أن أعرض لسلبيات ونقائص المنهج الوضعي، ولا شك أن الفصول السابقة برهنت على وجود هذه السلبيات التي تنقص من القيمة العلمية للنظرية الاجتماعية ومناهج العلوم الاجتماعية، وتحول دون بلوغ الأهداف التي قامت من أجلها. ويأتي هذا الباب محاولة لصياغة بعض الضوابط المنهجية في سبيل تجاوز تلك السلبيات.

وهذه الضوابط قد تساهم في الدفع بالعلوم الإنسانية عامة، وعلم الاجتماع خاصة، إلى الخروج من المأزق الإيديولوجي والنقص المنهجي الذي تعاني منه بفعل اجترارها للموروث الثقافي الغربي بكل أبعاده التاريخية الصراعية.

الفصل الأول

الضابط الأول
ضرورة إعادة تحديد مفهوم العلمية

مقدمة

كانت الظروف التاريخية التي مرت بها التجربة الأوروبية عاملاً حاسماً في توجيه النظرية الاجتماعية منذ نشأتها نحو المنهج التجريبي واتخاذ النموذج الطبيعي سلطة مرجعية تبني عليها أسسها المنهجية وتستبعد كل الأنساق المعرفية الأخرى القائمة على الدين، فأصبح للعلمية معنى خاص يتلخص في مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس واختزال المجالات الأخرى ذات الطبيعة المغايرة في جوانبها الواقعية المادية كما ذكرنا في الفصول السابقة. وكانت النظرة التي وجهت مفهوم العلمية تكمن في التخلص من كل تفكير ديني باعتباره تفكيراً لاهوتياً أسطورياً مناقضاً للنظام العلمي، وبذلك وضعت العلوم الإنسانية أمام الخيار الصعب بحيث فرض عليها النموذج الطبيعي كطريق وحيد لتحقيق علميتها، وكل خروج على هذا الطريق يفقدها مصداقيتها العلمية، فتحولت النزعة العلمية من أسلوب في البحث عن الحقائق إلى اعتقاد في العلم التجريبي كطريق وحيد للمعرفة، يقوم بديلاً عن النظام الديني وينقض مفاهيمه.

لقد كان العلم في الماضي ـ والحديث هنا عن التجربة الأوروبية ـ متجهاً نحو المجال اللاهوتي، واعتبر كل أسلوب خارج عن ذوق الكنيسة غير علمي. ومع هذا التحول الجديد، أصبح العلم متجهاً نحو الطبيعة وحدها، وأصبح العلم يعتبر أن كل ما يتصل بالدين خرافة. وهكذا أصبحت القضية ذات طرفين ينقض أحدهما الآخر، ولم يكن في مقدور العقل الأوروبي أن يتصور إمكانية

الجمع بين الأسلوبين لتكتمل الصورة الحقيقية للعلمية. إن البدايات الأولى لمحاولات التأسيس المنهجي لهذا العلم كانت تتجه نحو هذا الطريق المعرفي الجديد كما يدل على ذلك مصطلح «علم الفيزياء الاجتماعي» الذي ابتكره كونت ليصف به العلم الجديد، وربما كان للسبق الزماني للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية وما حققته من إنجازات علمية تأثير كبير في السعي إلى تجاوز هذا المنهج مجاله الأصلي: الفيزياء والبيولوجيا. . . ليمتد إلى الإنسان.

لقد دفع الإسراف في تقليد مناهج البحث في العلوم الطبيعية عند أصحاب الاتجاه الوضعي ـ كما أشار إلى ذلك النقاد ـ إلى السعي إلى تطبيقها على الوقائع الإنسانية والاجتماعية، وعقد المماثلات والمقارنات بين سلوك الإنسان ونمو المجتمعات وبين موضوعات الطبيعة ونمو الكائنات الحية، وتجلت هذه المماثلات والمقارنات في حماس هذا الفريق من الباحثين في استخدامهم للمصطلحات والمفهومات الفيزيائية والبيولوجية فضلاً عما تلمح إليه بحوثهم، أو تصرح به فروض تنسب مباشرة إلى هذه العلوم الطبيعية. وقد عكس هذا الاقتداء المسرف تصوراً معيناً للإنسان لا يفرق بينه وبين الأشياء الطبيعية إلا من جهة الدرجة[1].

إن علماء الاجتماع بسلوكهم هذا المسلك المتطرف يفترضون أن الموضوعات التي يدرسونها لها طبيعة مادية، ويفترضون أفراداً عديمي الإرادة يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التي تقابل القوانين الطبيعية، ومن ثم فهم يتوقعون أن يقيموا دراساتهم على التجربة وحدها دون سواها من الوسائل المعرفية. ولقد تحولت هذه الرؤية إلى قناعة مبدئية عند كثير من المهتمين العرب الذين ساروا في فلك الوضعية من باب التبعية. يقول زكي نجيب محمود: «إذا رأيت علماً ما قد أدار بحثه حول أفكار توصف ولا تقاس فاعلم أنه ليس علماً بالمعنى الذي نريد، واعلم كذلك أن القرون ستظل تنقضي قرناً في أثر قرن دون أن يتقدم ذلك العلم الكيفي خطوة واحدة إلى الأمام. فعلم

(1) قانصوه، صلاح، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص152، ويراجع كذلك، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ص44، وكذلك مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 20، ص27 ـ 28، ووقيدي، محمد، **العلوم الإنسانية والإيديولوجية**، ص102.

الأخلاق مثلاً الذي يبحث في أفكار مثل الخير والواجب وما إلى ذلك، وغيره من العلوم الإنسانية، إذا جعلت بحثها أفكاراً كيفية ستظل كلاماً يقال ويملأ به صفحات الكتب، والأمل الوحيد في أن يصبح العلم علماً مرهون بالتماس طريق تقاس به الأفكار الرئيسية التي يتناولها العلم المعين بالبحث. فإذا لم يكن ذلك في حدود المستطاع، لم يكن العلم المزعوم علماً إلا على سبيل المجاز[2]. إن القياس الكمي والملاحظة الحسية والتجربة كل ذلك يعتبر شرطاً في تحقيق علمية العلوم الإنسانية عند أصحاب الاتجاه الوضعي، وما لم تلتزم الحدود القابلة للقياس، وتعمل على صياغة مفاهيمها صياغة كمية تظل كذلك خارج نطاق العلمية.

المبحث الأول
الفوارق الموضوعية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية

يميز نقاد النظرية الاجتماعية كما هو معروف بين اتجاهين في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية، يتبنى الأول النموذج الطبيعي كوسيلة وحيدة في تحقيق علمية هذه العلوم، ويقوم على أساس يفترض وجود تماثل بين المجالين، في حين يرفض البعض الآخر وجود هذا التماثل، ويرفض بالتالي تطبيق النموذج الطبيعي على العلوم الإنسانية.

وبالطبع، هناك اختلافات وفوارق أساسية تميز المجالين أحدهما عن الآخر وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة أن عدم إمكانية تطبيق النموذج الطبيعي في العلوم الإنسانية ينفي عنها صفة العلمية. وهذه الفوارق يمكن أن نجملها في النقط الآتية:

الاختلاف في نوعية العلاقات المنظمة لكل من العلوم الطبيعية والإنسانية:

لعل أبرز من أثار هذه النقطة هو عالم الاجتماع الألماني (فيلهم ديلثي) الذي أوضح فروقاً أساسية بين العلاقات التي تربط بين ظواهر الطبيعة ونوعية

---

(2) **المنطق الوضعي**، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص234.

العلاقات التي تربط بين الظواهر الإنسانية. فالعلاقات التي تنظم ظواهر العالم الطبيعي علاقات علية آلية، بينما العلاقات الموجودة بين ظواهر العالم الإنساني تخضع للقيمة وترتبط بالهدف والغاية. ويترتب على هذا في رأي ديلثي أن الدراسات الإنسانية يجب ألا تسعى إلى إيجاد صلات علية أو صياغة قوانين عامة شاملة، وإنما تهتم بوضع تصنيفات تنميطية للشخصية والثقافة تكون بمثابة إطار لفهم النشاطات والأهداف الإنسانية في الظروف التاريخية المختلفة[3]. فالعلاقات التي تنظم الظواهر الطبيعية تتميز بأنها علاقات سببية، وهي تستعمل مصطلحات عددية وقياسية متصلة بالحجم والمسافة... بينما العلاقات التي تنظم الظواهر الإنسانية علاقات قيمية تستعمل مصطلحات كيفية متصلة بالواجب والغاية والدوافع والأغراض. فموضوع الأخلاق يركز على ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن، والأخلاق علم للمثال وليست علماً للواقع، وهي علم معياري وليس وضعياً[4]. إلا أن هذه الفوارق لا تعني وجود تعارض بين المجالين فكل منهما له طابعه المتميز، وله نظامه الخاص، كما أن عدم إمكانية إخضاع الظواهر الإنسانية للمفاهيم القياسية لا يخرجها من دائرة العلم لاختلاف مفهوم العلمية في كل من المجالين، فالعلمية في النموذج الإنساني تخضع لمقاييس مغايرة للمقاييس التي يخضع لها النموذج الطبيعي كما سنوضح فيما بعد.

الاختلاف في قابلية الإدراك:

تختلف درجة إدراكنا للظاهرة موضوع الدراسة بين الظواهر الطبيعية الفيزيائية وبين الظواهر الإنسانية، فالأولى تقدم للباحث كشيء مستقل عنه تتيح له حرية الملاحظة الخارجية باعتبارها ظواهر مادية قابلة للإدراك الحسي. والباحث في هذه الحالة يتعامل مع هياكل ميتة مجردة من كل شعور أو تجاوب أو تفاعل. أما الظواهر الإنسانية فدرجة التعقيد فيها أكثر، وهي لا تقدم نفسها على نفس الشكل من البساطة، وليست هياكل ميتة ومجردة من كل حركة، وتتمتع ببناء داخلي خاص، حيث إن الباحث الذي يتعامل مع الظواهر الإنسانية

---

(3) بوتومورو، **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص68.

(4) *Cours de philosophie, Tome II, la logique et la morale,* P: 202.

يجد نفسه داخل نظام من العلاقات والتفاعلات. وهنا لا تكفي مجرد الملاحظة الخارجية لإدراك حقيقة هذه الظواهر التي يكون فيها الإنسان مؤثراً ومتأثراً في نفس الوقت، وله حرية تغيير مظهره وسلوكه الخارجي.

وهذا التعقيد في طبيعة الظواهر الإنسانية دفع بعض علماء الاجتماع إلى تغيير نظرتهم السكونية إليها بهدف تجاوز الملاحظة الخارجية إلى الملاحظة الداخلية لها وهو ما يسميه لوي ورث «بالاستبصار»، ويعتبره نواة منهج المعرفة الاجتماعية[5]، وهو نفسه ما عبر عنه ديلثي «بالفهم». فالجوانب غير المادية في الإنسان بما في ذلك تفكيره وغاياته وتصرفاته وسلوكه، لا يمكن التعرف عليها عن طريق الملاحظة الخارجية فقط، بل عن طريق الملاحظة الداخلية أي بفهم المعاني التي تعبر عنها هذه التصرفات، وهي معاني نابعة من شعور الإنسان وإحساسه الداخلي، وليس هذا السلوك سوى تعبير عن تلك الإحساسات الداخلية. ومن هنا تأتي ضرورة التفرقة بين العلوم الطبيعية التي تعتمد على الملاحظة الخارجية والعلوم الإنسانية التي تعتمد على الملاحظة الداخلية. فالأسباب التي من أجلها اعتدنا أن نفرق هذه العلوم عن العلوم الطبيعية ونجعل منها كلاً مستقلاً ـ يقول ديلثي ـ أسباب تمتد جذورها إلى أعماق الشعور الذي يمتلكه الإنسان عن نفسه. فالإنسان يجد في هذا الشعور الذاتي إحساساً بأن إرادته سامية وأنه مسؤول عن أفعاله وبإمكانه أن يخضع كل شيء لتفكيره وبإمكانه أن يقاوم كل شيء[6].

إن اختلاف الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية يستلزم بالضرورة اختلافاً في طبيعة المنهج الذي نتعامل به مع كل منهما. فهناك خصوصيات لكل منهما مع الإشارة إلى أن المنهجين معاً ليسا متعارضين لاختصاص كل منهما بمجاله. وبذلك تكون الدعوة إلى تبني النموذج الطبيعي والتركيز على المظاهر المادية للسلوك الإنساني دون الدوافع الداخلية الموجهة لهذا السلوك كإجراء

---

(5) مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب كارل مانهايم، **الإيديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ص43.

(6) *Introduction à l'étude des sciences humaines,* P: 15.

منهجي لتحقيق صفة العلمية في العلوم الإنسانية دعوة فارغة المضمون. إن الوضع الطبيعي أن تتحقق هذه العملية في التزام النظرة التكاملية التي تعكس حقيقة الإنسان بدوافعه ومظاهره.

الاختلاف في درجة التعقيد:

هذه النقطة على درجة كبيرة من الأهمية وهي تتصل اتصالاً مباشراً بالنقطة السابقة، وهذا التعقيد الذي تتميز به الظواهر الإنسانية تعقيد يصادفنا على عدة مستويات:

* على مستوى الفرد أو الشخصية الإنسانية في تكوينها الداخلي.
* على مستوى تفاعل هؤلاء الأفراد والشخصيات فيما بينها وفي طبيعة العلاقات التي تربط بينها.
* وأخيراً، تعقيد يتعلق بطبيعة الظواهر الإنسانية نفسها التي تتميز عن الظواهر الطبيعية بالحركة والتغير وعدم الثبات على حال واحدة، وعدم التكرار على نفس النمط وفي نفس الشروط الاجتماعية.

فعلى المستوى الأول نجد أن التزام النموذج الطبيعي في دراسة الظواهر الإنسانية يفترض في الإنسان أن يكون عبارة عن هياكل ميتة، لأنه لا يدرك منه سوى جوانبه المادية بينما تخفى عليه جوانبه المعنوية أو الروحية، وهي جوانب لا تكتمل الصورة النهائية للإنسان دون أخذها بعين الاعتبار.

فالعلوم الطبيعية تتعامل مع ظواهر ذات طبيعة بسيطة التكوين، أما العلوم الإنسانية فإنها على العكس من ذلك تتعامل مع ظواهر حية حركية أكثر تعقيداً في تكوينها. وعندما حاول علماء الاجتماع تطبيق النموذج الطبيعي على الظواهر الإنسانية كانوا يركزون على الظواهر الملموسة والمحسوسة في الإنسان، والممثلة في سلوكهم الظاهري القابل للإدراك والمشاهدة، دون النفاذ إلى بواعث هذا السلوك، ودون النفاذ إلى الجوانب المعنوية والروحية للإنسان، ولذلك جاءت النتائج التي انتهت إليها الدراسات الاجتماعية نتائج مشوهة لحقيقة الإنسان لأنها اختزلته في جانبه المادي الملموس فقط، ولم تر في القيم

الروحية التي يدين بها سوى بعض المظاهر السلوكية التي يمارسها على شكل طقوس وشعائر، فسّرها علماء الاجتماع بالعادات الاجتماعية التي يمارسها أفراد جماعة أو مجتمع ما، متجاهلين بذلك البواعث الحقيقية لهذا السلوك التعبدي النابع من فطرة الإنسان وحاجته إلى تلبية حاجته الروحية، وشتّان بين السلوك التعبدي للإنسان باعتباره انعكاساً للبيئة الاجتماعية التي يعيشها، وبين اعتبار هذا السلوك استجابة للدوافع الروحية فيه والنابعة من إيمانه وقناعته الوجدانية.

وإذا كان القصد من عزوف علم الاجتماع عن اعتبار القيم الروحية الموجهة لسلوك الإنسان هو التزام الموضوعية العلمية التي تركز على المظاهر القابلة للملاحظة المباشرة والإدراك الحسي الذي يصدر عنه النموذج التجريبي، فإن النتائج التي انتهى إليها كانت على حساب الحقيقة العلمية نفسها، بعد أن فشلت تلك الدراسات في أن تعكس الجوانب المكونة للشخصية الإنسانية في كل أبعادها المادية والروحية.

وعلى المستوى الثاني من التعقيد: مستوى التفاعل الموجود بين أفراد الإنسانية، إذا طبقنا عليه النموذج الطبيعي لا يتحصل لدينا سوى مزيد من التشويه لحقيقة الكينونة الإنسانية. فالنموذج الطبيعي في دراسة الفيزياء يقوم على أساس عزل الذرة عن محيطها المادي وعن الطبيعة التي وجدت فيها قصد دراستها وملاحظتها والتوصل إلى مكوناتها الأصلية والأساسية، وهي النتيجة المطلوبة من الدراسة. ولكن تطبيق هذا النموذج على المجال الإنساني لن يحقق النتائج المرجوة. فتفتيت الإنسانية إلى أجزاء مكونة من أفراد وجماعات لا يعكس الصورة الحقيقية للإنسانية، فهي أو أي شكل من أشكال التجمع البشري في أدنى صوره كالمجتمع أو الأسرة، لا تتكون من مجموعة أفراد تأخذ مكانها في مساحات معينة، وإنما هي مجموع التفاعلات والعلائق التي تربط بين أجزائها، وفهم للدوافع النفسية التي توجه هذه العلاقات والتفاعلات التي تحدد سلوكها الخارجي تجاه بعضها البعض.

أما على المستوى الثالث من التعقيد، من حيث الطابع الانفرادي والتاريخي الذي تتميز به الظواهر الإنسانية فهو أهم عائق في تطبيق النموذج الطبيعي عليها. فالمنهج التجريبي يقتضي إمكانية إعادة التجربة في ظروف مختلفة زمانياً ومكانياً

في حين أن الظواهر الاجتماعية تتسم بحركيتها وتغيرها وعدم ثباتها، ومن ثم فهي ظواهر انفرادية بمعنى أنها لا تتكرر تحت نفس الشروط، وليس بإمكان الباحث أن يعيد تركيبها، وهي في نفس الوقت تاريخية بمعنى أنها تجسد لحظة تاريخية معينة. في هذا السياق تقول الناقدة الاجتماعية مادلين غرافيتس: «إن الواقعة الاجتماعية هي في نفس الوقت فردية وتاريخية، وكل واقعة اجتماعية تجسد لحظة تاريخية لجماعة من الناس، فهي نهاية وبداية لواحدة أو مجموعة من السلسلات، بينما في علم الطبيعة نلاحظ في أغلب الأحيان أن الظواهر تتكرر في نفس الشروط وبشكل مماثل»[7]. غير أن هذه الخاصية التي تتميز بها الظواهر الإنسانية، خاصة الانفرادية والتاريخية، لا تنفي إمكانية تطبيق المنهج العلمي في دراستها، وكل ما تعنيه أنها تنفي إمكانية تطبيق الأسلوب التجريبي في دراستها بحيث يتعذر تركيب نفس الشروط الاجتماعية التاريخية التي نمت فيها الواقعة، وليست العلمية حكراً على الأسلوب التجريبي وحده، فهذه الظواهر يمكن دراستها بوسائل أخرى وبنفس القدر من الموضوعية.

المبحث الثاني
الفوارق المنهجية

إن الاختلاف القائم بين موضوع العلوم الإنسانية وبين موضوع العلوم الطبيعية يستلزم بالضرورة اختلافاً في المنهج المستخدم في الموضوعات التي تتناولها العلوم الإنسانية ذات الطبيعة المخالفة، وهي لا تظهر دائماً على شكل كتلة مادية قابلة للإدراك الحسي والقياس الكمي، ومن ثم فإن المنهج المستخدم في هذه العلوم ليس من الضروري أن يكون ملتزماً بنفس الإجراءات التجريبية المستخدمة في الظواهر الطبيعية وهو ما سنعمل على تفصيله فيما يلي:

الملاحظة الخارجية لا تعمق معرفتنا بالظواهر الإنسانية

إن مجرد الملاحظة الخارجية، على العكس منها في دراسة الظواهر

---

(7) *Méthodes des sciences sociales*, M.Grawitz, P: 348.

الطبيعية، لا تعمق معرفتنا بالظواهر الإنسانية لخصوصيتها وعدم انكشافها أمام الملاحظة الخارجية. إن علوم الفيزياء ـ تقول مادلين جرافيتس ـ تطورت بفضل اكتشاف الأدوات المناسبة لنوع الظواهر المشاهدة، وفي العلوم الاجتماعية، بالرغم من أن التأويل يعتبر ضرورياً في البحث، وبالرغم من أن التفسير لا يقل أهمية وعمقاً منه، فإننا لا نملك أدوات من هذا النوع. إن الوسائل المستعملة كأدوات التسجيل توفر لنا إمكانية إعادة التجربة وتمديد المشاهدة أكثر من التعمق في الكشف عن الظاهرة. فهذه الوسائل لا تسمح لنا بأن ندرك أموراً أخرى أو أشياء أخرى أبعد[8].

إن الوسائل التجريبية نجحت في تقدم المعرفة العلمية في العلوم الفيزيائية للتطابق الموجود بين المنهج والموضوع. فالوسائل التي يستخدمها المنهج التجريبي في هذا المجال قادرة على اكتشاف عناصر جديدة تعمق معرفتنا العلمية بتلك الظواهر، وهو ما لا نستطيع أن نقوم به في العلوم الإنسانية حيث نقف عند مستوى معين من الإدراك الحسي للسلوك الخارجي دون التعمق في فهم دوافع هذا السلوك.

لقد حاول علماء الاجتماع أن يطبقوا المنهج التجريبي في دراسة الظاهرة الأخلاقية مثلاً، وكانت هذه المحاولة تقتصر على مجرد الوصف الظاهري للسلوك الأخلاقي باعتباره مظهراً حسياً قابلاً للإدراك، وكانت محاولاتهم ترمي إلى تجنب الدراسة المعيارية التي تحدد الغايات والمثل، كما كانت قناعاتهم المنهجية تقتضي أن الدراسة العلمية للظاهرة الأخلاقية ليس من شأنها أن تحدد الغايات والأهداف وتصدر أحكاماً معيارية في ضوء مثل معينة، لأن ذلك يخرج عن الوصف العلمي المحايد الذي يقف عند حد الوصف. ولكن هذا المنهج لم يستطع أن يستوعب حقيقة الظاهرة الأخلاقية في كل جوانبها، حيث يركز على جوانبها المادية كما تجسدها أفعال الناس وحركاتهم، مع تجريدها من أهم عنصر فيها وهو العنصر القيمي والمعياري، وهذا كاف في الدلالة على عدم صلاحية المنهج التجريبي في دراسة موضوع ذي طبيعة مخالفة.

---

(8) المرجع السابق، ص386.

في هذا السياق، يرى بعض النقاد الغربيين «أن اختلاف موضوع الأخلاق يترتب عنه اختلاف في المنهج، وبالطبع فإن الأخلاق لا تستطيع أن تستعمل الملاحظة الخارجية، فلا يكفي أن نصف الوقائع وحركات الأفراد، بل يجب تفسيرها مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة الملاحظة الداخلية بالكيفية التي تستعمل في علم النفس. ولكن بالإضافة إلى ذلك، وتلك هي المسألة الرئيسية، فإن الأخلاق لا تقف عند مجرد الإثبات، فهي لا تقتصر على تفسير الأفعال فقط، بل يلزمها الحكم عليها باسم مثال ما، وهذا المثال مطروح مسبقاً سواء استخلصناه من ميتافيزيقا دينية أو فلسفة علمانية أو استخلصناه من مجرد الضمير»[9].

إن هذا التصور المنهجي نراه مطابقاً في عمومه لما نهدف إليه من ضرورة تغيير نظرتنا إلى مفهوم العلمية في الظواهر الإنسانية، فليس شرطاً أن نلتزم القوالب التجريبية الشكلية، بل إن النظرة التكاملية إلى الظواهر الإنسانية بكل جوانبها الحسية والغائية أقرب إلى روح الموضوعية العلمية. والنتيجة النهائية التي نخلص إليها بخصوص هذه الفكرة أن المناهج التجريبية تعجز عن اكتشاف عناصر تعمق فكرتنا عن الظواهر الإنسانية، والتزام هذه المناهج يشكل أخطر عائق في وجه تقدم هذه العلوم، حيث إن التصرفات والمبادرات يمكن أن تعطي دلالات مختلفة لا تعبر عن كل شيء، كما أن الملاحظة والوصف لا يكفيان، والملاحظة البسيطة للواقعة مهمة ولكنها غير كافية للكشف عن الدوافع[10].

عدم المطابقة بين المنهج والموضوع

يعتبر هذا الفارق بين الموضوع المدروس والمنهج المستخدم في الدراسة أهم عائق في وجه تطبيق النموذج التجريبي في دراسة العلوم الإنسانية، إذ الاختلاف في الموضوع يستلزم بالضرورة اختلافاً في المنهج، فالموضوعات

(9) J.Picard et G.Pascal, *Cours de philosophie, la logique et la morale,* Tome II, P: 202.

(10) *Méthodes des sciences socials*, P: 385.

التي يتناولها علم الاجتماع ليست كلها قابلة للملاحظة الخارجية. قد يكون صحيحاً ـ كما يقول أحد النقاد ـ وجود بعض المظاهر الاجتماعية والوقائع التي يمكن النظر إليها من الخارج كما لو كانت أشياء، ولكن يجب ألا يقودنا ذلك إلى الاستنتاج بأن تلك المظاهر من الحياة الاجتماعية التي تجد تعبيراً في المواضيع والأشياء المادية هي الحقيقة الواقعية فقط، فلا بد أن يكون مفهوم علم الاجتماع ضيق الأفق ومحدوداً إذا ما قصر نفسه على تلك الأشياء التي ندركها من الخارج[11].

إن الظواهر الإنسانية ليست في واقعها وحقيقتها مظاهر حسية فحسب، وغياب هذا الإدراك الواعي جعل الميتودولوجيا الوضعية تقدس الطريقة العلمية التجريبية كأسلوب وحيد للمعرفة، وخفي عنها أن الظواهر الإنسانية لا تتكون من عناصر حسية فقط وأن عناصر أخرى ذات طبيعة مخالفة: أخلاقية وروحية، تشكل عاملاً حاسماً في توجيه سلوكها الخارجي.

حينما يتعلق الأمر بدراسة قضايا العقيدة والإيمان بالألوهية وبعالم الغيب... وهي قضايا تشكل جزءاً هاماً من نشاط الإنسان في تفكيره وثقافته وعاداته، وتؤثر في توجيه سلوكه وتصرفاته، حينما يتعلق الأمر بهذه القضايا غير الحسية في حياة الإنسان، يعجز المنهج الوضعي عن استيعاب أبعادها، ولا يملك الوسائل العلمية القادرة على اكتشافها باعتبارها نظاماً خاصاً له طبيعة مخالفة للنظام المادي الحسي الذي تتعامل معه المناهج التجريبية. وهنا تكمن المفارقة الضخمة بين الموضوع المدروس وبين المنهج المتبع في هذه الدراسة، حيث تلجأ الميتودولوجيا الوضعية إلى اختزال هذا النظام الروحي والأخلاقي في مظاهره الحسية وأشكاله المادية كما أوضحنا ذلك في الفصول السابقة.

إن هذا الاختزال يؤدي بالطبع إلى تشويه عميق لحقيقة الظواهر الاجتماعية إذ يستبعد منها أخص خصائصها المتمثلة في الجوانب المعنوية والروحية. لقد انتهت الميتودولوجيا الوضعية إلى إنكار وجود إله خارج الشعور الجماعي لأفراد

---

(11) ينظر: لوي ورث في مقدمة ترجمته الإنجليزية لكتاب، **الإيديولوجيا والطوبائية مقدمة في علم المعرفة**، كارل مانهايم، ص42.

المجتمع، حسب دوركايم وخارج شعور أفراد الإنسانية جمعاء حسب كونت، فضلاً عن الاعتراف بوجود عالم الروح والإيمان بعالم الغيب وما يشمله من عوالم ذات طبيعة غير قابلة للإدراك الحسي.

إن هذه المفارقات المنهجية التي تكمن في عدم المطابقة بين المنهج والموضوع تجعلنا نقرر أن الوضعية عموماً تنتهك أهم مبادئ الأسس المنهجية التي تقوم عليها المذهبية الإسلامية التي توفر إمكانات أكثر لتحقيق الموضوعية العلمية في المسائل الاجتماعية والحياتية للإنسان.

إن المذهبية الإسلامية تقرر أن الحقيقة العلمية ليست حكراً على التجربة، وأن الوجود الواقعي ليس حكراً على الوجود المادي، وأن التزام الأسلوب العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم التجريبي كطريق وحيد مشروع ورفض ما عداه من الطرق. وهذا المنطق يقودنا إلى نتيجة مخالفة لما انتهت إليه الوضعية، وهي أنه ليس من الضروري أن يكون هناك شكل واحد من أشكال العلمية، فالنموذج الطبيعي في العلوم الفيزيائية لا ينفي وجود أنواع أخرى من العلوم تتعلق بمواضيع ذات طبيعة مخالفة للطبيعة المادية، كما أن تأكيد العلم الطبيعي على الجوانب المادية والظواهر السلوكية، لا يعني بالضرورة وجود جوانب غير مادية فيها وهذا ما سنوضحه أكثر في حديثنا عن مفهوم العلمية وخصائصها.

المبحث الثالث
تنوع الأساليب العلمية

هل من الممكن أن نعطي مفهوماً أحاديا للعلم؟ في نظر الوضعيين ليس هذا الأمر متاحاً في كل الأحوال. يقول زكي محمود: «الحق أننا لو أردنا للعلم تعريفاً جامعاً مانعاً بحيث يصدق على كل العلوم ويمنع ما ليس علماً من الدخول فيه، لما وجدنا الأمر هيناً ميسوراً، شأنه شأن التعريف الجامع المانع بالنسبة إلى معظم الأشياء، فلئن رأينا أن ما يميز علماً ما، لا يميز علماً آخر، فلن نعجز عن حصر طائفة من الخصائص لا بد أن تتوافر بعضها على الأقل،

فيما نسميه علماً وفيمن نسميه عالماً. على أننا واجدون من الصفات الرئيسية الأساسية ما يصدق على كل علم إلى جانب ما يميز العلوم بعضها عن بعض»[12].

ليس القصد هنا أن نسعى إلى إعطاء صورة محددة لمفهوم العلم، ولكن حسبنا أن نبين أن النموذج التجريبي ليس الوحيد الموصل إلى اليقين بشهادة الوضعيين أنفسهم، وأن نماذج أخرى لها نفس المستوى من الضبط واليقين العلمي. إن كلمة العلم تغيرت دلالتها بحسب تغير الأنماط الثقافية نفسها زمانياً ومكانياً. فكلمة «علم» في الحضارة المادية لا تعطي نفس الدلالة التي نفهمها من استعمال هذه الكلمة في النظام المعرفي الخاص بالحضارات التي تقوم على الأصول الدينية. إن كلمة «علم» ـ تقول مادلين جرافيتس ـ لم يكن لها دائماً المعنى الخاص الذي نفهمه في أيامنا هذه (تقصد المعنى المادي المتعارف عليه في الوضعية)، فأرسطو أكد أن العلم يتعلق بالضروري والخالد. . . وفي العصور الوسطى اعتبرت الحقيقة القصوى في النظام الديني، وتعني هذه الكلمة في الخطاب الديني معرفة الله عن العالم. . .، وفي القرن التاسع عشر أقصت الإيبيستيمولوجيا الله عن العلم وهو من الظواهر المهمة في بداية هذا القرن. . .، إن هذا المنظور ـ تقول الكاتبة ـ يسمح لنا أن نثبت كما أشار إلى ذلك ج.جوسدف بأن فكرة العلم هي متغيرة تاريخية وأنه في الوقت الحالي يمكن أن نميز بين عدة تصورات للعلم[13]. إن أهم فكرة نستخلصها من هذا النص أن كلمة «العلم» متغيرة تاريخية تأخذ دلالات مختلفة حسب النماذج والأوساط الثقافية، وإن كنا نرفض المعنى الوضعي الذي يعتبر أن هذه المتغيرة التاريخية تنتهي إلى الجمود حتماً في النموذج التجريبي كأسلوب وحيد للمعرفة يتجاوز الأسلوب الديني.

إن فكرة العلم متغيرة تاريخية بمعنى أنها حملت دلالات مختلفة بحسب التطورات الثقافية والتغيرات التي حصلت في نظام التفكير، وهذا يكفي للدلالة

---

(12) إسماعيل، زكي نجيب. **المنطق الوضعي**، مرجع سابق، ج2، ص27.

(13) *Méthodes des sciences sociales*, PP: 27- 28.

على أن الجمود على صيغة معينة للعلمية ليس أمراً إلزامياً مطلوباً، ويعني كذلك أننا بإمكاننا أن نبحث على أنواع متعددة من العلمية تختلف في أساليبها وتتفق في نتائجها اليقينية. إن العلم أسلوب في المعرفة يهدف إلى اكتشاف الحقيقة، وهناك خصائص معينة في النتائج التي تقرها الأساليب العلمية المختلفة لكي تثبت علميتها كالصدق والتعميم والموضوعية. إن فكرة ما تكون علمية إذا كانت مطردة مهما اختلفت الظروف الزمانية والمكانية، وتكون علمية إذا كانت صادقة في إخبارها بحيث تكون مطابقة للواقع، سواء كان هذا الواقع ملموساً وملحوظاً أو تاريخياً، وتكون علمية إذا كانت موضوعية بمعنى أنها مجردة من الأهواء الشخصية والتخمينات الذاتية، وبمعنى أن معرفة ما تكون مقبولة من قبل كل عقل سوي ومنصف ومطلع بشكل كاف، وبمعنى أن تكون تأكيداتها مؤسسة على حجج وأدلة، سواء كان هذا الدليل استنباطياً أو تجريبياً، أو تاريخياً مؤسساً على الوثائق والشهادات(14).

لقد أدرك علماء المناهج أهمية اختيار المنهج المناسب لموضوع الدراسة، فعمدوا إلى تصنيف هذه المناهج بحسب موضوعاتها التي تناسبها، وإن كانوا لا يتفقون على تصنيف محدد، وربما كان ذلك راجعاً إلى تقديرهم لمناهج معينة، واعتبار المناهج الأخرى جزئية تتفرع عنها. وعلى العموم يمكن أن نحدد المناهج المستخدمة في البحث العلمي في النماذج الآتية(15):

(أ) **المنهج الاستنباطي**: يتوصل هذا المنهج إلى إدراك الحقيقة العلمية عن طريق الاستنتاج المنطقي، ويعتمد على قرائن دالة وآثار معبرة، بمعنى أننا

---

(14) *Cours de philosophie, la logique et la morale*, Tome II, P: 176.

(15) لمزيد من التفصيل حول تصنيف المناهج ينظر المراجع الآتية: الجليند، محمد السيّد، **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، القاهرة: دار التقدم، 1985، ص139، 171، 212. عبد الرحمن، عائشة، **مقدمة في المنهج**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971، ص56، 6، 79 وما بعدها. باشا، أحمد فؤاد، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، ص114، 115، 116، 117. بدر، أحمد، **أصول البحث العلمي ومناهجه**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط1/ 1978، ص223 وما بعدها. بدوي، عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي**، ص5.

نسير فيه من مبدأ محدد مسلم به، إلى قضايا تنتج عنه بالضرورة دون التجاء إلى التجربة. وعن هذا الطريق تثبت كثير من الحقائق العلمية التي نؤمن بها ولا نشاهدها، سواء أتعلقت هذه الحقائق بعالم الشهادة أم بعالم الغيب، وهو المنهج المستخدم في الاستدلال الرياضي[16].

(ب) **المنهج التجريبي**: يستخدم في مجال العلوم الطبيعية والفيزيائية التي تخضع للملاحظة والتجربة في قياس وضبط المتغيرات المختلفة، ويعتمد الملاحظة المباشرة.

(ج) **المنهج الاستقرائي**: يعتمد هذا المنهج على الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل على سبيل التعميم، وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديداً إلى المعرفة العلمية.

(د) **المنهج التاريخي الاستردادي**: يعتمد هذا المنهج على الوثائق ونقدها، وتحقيق الوقائع التاريخية، ثم التأليف بين هذه الوقائع وتفسيرها. فهذا المنهج يقوم على أساس استرداد الماضي تبعاً لما تركه من آثار. وهذه الوثائق التاريخية التي يعتمدها، هي بمثابة شهادات عايشها الإنسان في فترة تاريخية معينة. فالظواهر التاريخية عيشت بالفعل وغطت جانباً من اهتمامات الإنسان، وكان لها معاصرون شاركوا في صياغة أحداثها وسجلوها، وعن هذا الطريق تثبت كثير من الحقائق والظواهر التاريخية كحقيقة النبوة التي تكاثرت الروايات والأخبار على وجودها في أزمان متباعدة أو متقاربة، وأجمع الناس على نقل أخبارها بالتواتر. فالقضايا

---

(16) لقد نبه القرآن الكريم في منهجه الاستدلالي على كثير من الحقائق الغيبية التي تثبت عن هذا الطريق، ففي إثباته لوجود الله مثلاً دعا إلى اعتبار الآيات الكونية المبثوثة في هذا العالم لأنها دليل جزئي محسوس يدل على موجود متعين في الخارج، والتلازم بينهما يكون ضرورياً لأن هذه الآية المعينة باعتبارها أثراً محسوساً يلزم عنها بالضرورة أن يكون لها مؤثر معين في الخارج، فكل جزئية في العالم تعتبر آية باعتبارها أثراً، والآية هي العلامة، وهي الدليل الذي يلزم عنه مدلولها، وهي البرهان والحجة على خالقها. ينظر في الموضوع الجليند، محمد السيّد، **نظرية المنطق**، ص171.

المتواترة تعتبر محصلة للعلم اليقيني إذا توافرت شروط صحتها، ويقينيتها مستمدة من معايشة الناس لها، فإذا ثبت صحة النقل كانت دلالة هذه المتواترات قطعية ويقينية بالنسبة للأجيال التالية، ومن الخطأ أن يقتصر العلم بالمجربات والمتواترات على من جربها فقط[17].

(هـ) **المنهج الفلسفي**: يهتم هذا المنهج بصياغة الفروض من أجل الوصول إلى تعميمات نظرية، وهذا المنهج رغم ما يؤخذ عليه لاعتماده التجريد يمكن اعتباره مكملاً للمنهج العلمي التجريبي، إذ يمكن أن تكون الحقائق العلمية أساس النظريات الفلسفية كما تخضع هذه بدورها للبحث العلمي.

(و) **المنهج النقلي**: هذا المنهج يكاد يكون خاصاً بالحضارة الإسلامية، وقد أصله علماء الحديث، وحددوا ضوابطه في الرواية والنقل والتوثيق والإسناد. وهدفه الوصول إلى تحقيق صحة المرويات من جهة المتن والسند، وكشف ما قد يلحقها من غفلة الراوي أو تدليسه أو كذبه. والمنهج النقلي الذي ابتدعه المسلمون لتصحيح الأخبار المروية عن الرسول ﷺ خاصة، ثم امتد إلى مجالات أخرى كالتفسير واللغة والتاريخ...، لا يكتفي بضبط المواصفات العقلية فحسب، وهي التي تضمن صحة ضبط الراوي ووعيه للرواية أو تعقله لمجال بحثه إذا تعلق الأمر بمجال آخر من الدراسة، بل يضع ضوابط أخرى لا تقل أهمية عن المواصفات العقلية، إذ يركز على الجوانب السلوكية والأخلاقية في الباحث، وهو الذي عرف عند علماء الحديث بعلم الجرح والتعديل، وهو علم لم يعرف عند غير المسلمين، يهتم بدراسة أحوال الرواة وصفاتهم الأخلاقية. والقاعدة الأساسية في هذا العلم، أن الجرح مقدم على التعديل، بمعنى أن الشك مقدم على اليقين. فالأصل هو الشك حتى يثبت عكسه، وهي قاعدة لها أهميتها في قبول الخبر أو رفضه، وفي تعديل الراوي أو تجريحه، وبالتالي في قبول روايته أو رفضها.

وعن طريق هذا المنهج النقلي تثبت كثير من إخبارات الوحي، باعتباره

(17) الجليند، محمد السيّد، **نظرية المنطق**، ص212 ـ 214، الطبعة 2، مطبعة التقدم، 1985.

مصدراً معرفياً تثبت عن طريقه كثير من معلوماتنا في مختلف المجالات، وهو منهج يتمتع بأكبر قدر من اليقينية والصدق والموضوعية يفوق درجة المصداقية في الأساليب أو المناهج الأخرى ذات الصلة بدراسة الماضي الإنساني.

إن كثيراً من الدراسات الاجتماعية في عالمنا الإسلامي والتي عرضنا أمثلة منها في الفصول السابقة، وقعت في تناقضات ومفارقات عميقة في ما كانت تنقله من نظريات اجتماعية مستوردة، وفي ما كانت تكتبه تحت تأثير تلك النظريات. وكثيراً ما كانت هذه الدراسات تكرر المقولات التي استقرت عليها الوضعية، والتي تستبعد من مناهجها هذا المصدر المعرفي، باعتباره منافياً للمنهج العلمي الذي يتخلى في دراسته للظواهر الاجتماعية عن كل الأفكار المسبقة، بما في ذلك الوحي، مع الاكتفاء بالملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية كطريق وحيد لإدراكها.

إن العديد من الأدبيات الفكرية والاجتماعية التي أنتجها الكتّاب العرب تحت تأثير الضغوط المنهجية الغربية كانت تصدر أحكاماً سلبية على مجموع التراث العربي والإسلامي باعتباره ينتمي إلى منظومة ثقافية ظلت أسيرة للتصورات الدينية «اللاهوتية»، ولم يكن في وسعها إنتاج «خطاب علمي». والملاحظ أن مثل هذا الطرح يبقى خاضعاً للتصور الغربي لمفهوم العلمية، وهو التصور الذي يستبعد الوحي والمعرفة المؤسسة على الدين عموماً كشرط أساسي لبلوغ الموضوعية العلمية وتحقيقها. إن هذه الكتابات الإسقاطية لا تمل من الإحالة على القرن التاسع عشر كمرحلة تم فيها تأسيس المنهج العلمي على مستوى الإنسانية كلها، وهي بذلك تفصح عن مرجعيتها الثقافية التي شكلت منطلقاتها.

ومن هنا تأتي ضرورة إعادة النظر في هذا المفهوم الضيق للعلمية لإعادة الاعتبار إلى أساليب أخرى قادرة على تخليص المعرفة الاجتماعية من حدودها الحسية لتستوعب الظواهر الإنسانية في كل أبعادها، وتحقق في نفس الوقت قدراً أكبر من العلمية.

لقد كان غرض رواد النظرية الاجتماعية الأوائل من التزام النموذج

التجريبي هو تحقيق أكبر قدر من الموضوعية والعلمية في هذا الفرع الناشئ من المعرفة الإنسانية، يوازي العلمية التي تحققت في غيره من فروع المعرفة الطبيعية. ولكن الشيء المهم في المنهج التجريبي أكثر من عملية التجريب نفسها هو منطقها الذي يمكن أن يتوافق مع العلوم الاجتماعية. فالمنهج التجريبي يهدف إلى دراسة علمية صرفة، وأي منهج في التفكير لا يقصد منه التزام قوالب وخطوات معينة لذاتها يلتزمها الباحث في كل الظروف، وإنما القصد من المنهج هو ترتيب خطوات البحث بالشكل الذي يضمن للباحث التوصل إلى نتائج علمية مهما اختلفت الوسائل التي يستخدمها في ذلك. هذه القناعة ـ كما تقول مادلين جرافيتس ـ لم تكن مقبولة دائماً، غير أن أعمال وتأملات علماء الاجتماع حملت الباحثين في العلوم الاجتماعية على اعتبار أن منطق المنهج التجريبي يجب أن يلهم كل تفكير علمي، سواء في هذا المجال أو في غيره، وسواء تمت التجربة أم لم تتم[18].

والقاعدة العامة التي نريد أن ترسيخها في هذا التحليل، هي أن الموضوعية العلمية ليست قاصرة على الأسلوب التجريبي في حد ذاته والتزام خطواته المنهجية، فكل أسلوب يوصلنا إلى معرفة يقينية يعتبر أسلوباً علمياً، مهما كان نظامه الاستدلالي مختلفاً عن النظام التجريبي، ونخص بالذكر النظام الديني الذي يقوم بتقديم معرفة اجتماعية عميقة وشاملة لأبعاد الإنسان بالاستناد إلى إخبارات الوحي، وهي النقطة التي سنعمل على تعميق أبعادها في الفصل المقبل.

(18) *Méthodes des sciences sociales*, P: 395.

الفصل الثاني

الضابط الثاني
ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية

مقدمة

إن الدين له وظيفة اجتماعية أساسية في حياة الإنسان، وهو منهج كامل ومتكامل يسعى إلى تنظيم علاقات الناس ضمن تصور متميز. وقد ارتبطت حياة الإنسان منذ نشأتها الأولى بالنظام الديني الذي ظل يوجهها ويرسم أهدافها ويقوم انحرافاتها. ومع التحولات التي خضعت لها البنية الفكرية والثقافية في العالم الغربي، وتحت تأثير ظروف معينة، بدأت المنافسة مع الدين لتجريده من هذه الوظيفة الاجتماعية، حيث ظهر العلم كمنهج بديل يقوم بهذه الوظيفة الاجتماعية نفسها، وكانت السوسيولوجيا هي القناة التي امتد من خلالها العلم إلى شؤون المجتمع، لينتزع من الدين كل المجالات الحياتية التي كانت تخضع لتوجيهه. ولكن، هل نجح العلم في انتزاع هذا القطاع الحي من حياة الإنسان من خصمه التاريخي؟ وهل بإمكان العلم أن يكون فعلاً منهجاً بديلاً في تنظيم شؤون الحياة الاجتماعية؟

إن أول ما تهدف إليه هذه التساؤلات أن تثير مزيداً من الشكوك حول تلك التوجهات الفكرية التي جعلت من العلم وحده مرجعاً ومصدراً معرفياً وحيداً في تنظيم قضايا الإنسان والمجتمع. فإذا كانت الاتجاهات الوضعية والعلمانية تقوم على أساس أن الدين ليس له أي اعتبار في هذه القضايا، فإن أول ما نريد أن ننبه عليه، أن العلمانية التي استخدمت كوسيلة إيديولوجية شيء طارئ في حياة الإنسان، وأن الأصل في ذلك هو الدين. وإذا كنا ندعو اليوم

إلى اعتبار الدين المؤسس على الوحي السماوي، والمنزه عن العبث والتحريف ضمن المصادر المعرفية في تنظيم قضايا الإنسان والمجتمع، فإنما ندعو إلى العودة إلى الترتيب الطبيعي الذي وجدت فيه هذه القضايا، ومن ثم وجب أن نطرح القضايا المتعلقة بعلاقة الدين بالعلم في شكل معاكس للشكل الذي تطرحه العلمانية والوضعية.

إن القضية الأساسية التي ينبغي ألا تغيب عنا ـ كما نبه على ذلك المفكر الكبير رشدي فكار ـ أن تحدي الأديان السماوية كما هو متطور الآن يجسد في أرضيته هموم الغرب، وستظل هذه الإشكالية غربية مهما تقنعت لتصبح كونية. إن كلاً من السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والسيكولوجيا، وهي العلوم الثلاثة الرئيسية المختصة بالإنسان، أرادت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، صريحة أو مقنعة، أن تستأصل جذور الروحانية وتطرح مبدأ القطيعة مع الدين، إن إشكالية القطيعة مع الدين مفتعلة من قبل أنثروبولوجيين وسوسيولوجيين أكثرهم من اليهود[1].

إنها إشكالية مفتعلة، لأنها استعملت العلم أداة إيديولوجية تستخدمها في صراعها ضد الدين، ولم تستعمله أداة معرفية تستنير به في دراستها واستطلاعها لقضايا الإنسان. إن هذا الافتعال تجسد وبشكل حاسم في النتائج التي انتهت إليها الوضعية والعلمانية في هذا المجال، والتي عرضنا منها جوانب عميقة الدلالة في الفصول السابقة. لقد كانت حصيلة الدراسات السوسيولوجية في قسط وافر منها تعني مزيداً من التناقضات المذهبية، والصراعات الإيديولوجية، والمتاهات الميتافيزيقية التي لا تقل تهافتاً عن متاهات الفكر اللاهوتي قبلها.

لقد طرحت السوسيولوجيا نفسها خليفة للدين في تنظيم قضايا الإنسان، ولكن السوسيولوجيا الوضعية عادت في شكل من الأشكال إلى أحضان الدين في أحط صوره الإنسانية، وعادت لتعكس كل السلبيات التي خلفها التفكير الديني الذي قام أساساً لتقويضها. لقد طرحت السوسيولوجيا نفسها بديلاً منهجياً

---

(1) فكار، رشدي، **لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، القاهرة: مطبعة التقدم، ط1/ 1402 ـ 1982، ص65 وما بعدها.

عن الدين يقوم على أساس إنساني صرف، يستبعد كل العناصر الدينية، ولكن النهاية التي أفضت إليها عبرت بالفعل على أن العقل الإنساني كان وسيظل عاجزاً عن الخوض بمفرده في قضايا تتجاوز إمكاناته وطاقاته. وما دام العقل الإنساني هو الحَكَم، فستظل النـزعة الذاتية والأفكار الشخصية هي السمة الرئيسية التي تطبع النظريات الاجتماعية، وتشكل عقبة كؤوداً في طريق تحقيق الموضوعية العلمية التي تنشدها.

لقد كان الماوردي مصيباً حينما جسد أزمة العقل الوضعي ـ مطلق العقل الوضعي ـ تلك الأزمة التي لازمت الإنسان في مختلف فتراته الحضارية وبيئاته الثقافية حينما قال: «وربما مال بعض المتهاونين بالدين إلى العلوم العقلية ورأى أنها أحق بالفضيلة وأولى بالتقدمة استثقالاً لما تضمنه الدين من التكليف واسترذالاً لما جاء به الشرع من التعبد. .. ولن ترى ذلك فيمن سلمت فطنته وصحت رؤيته لأن العقل يمنع من أن يكون الناس هملاً أو سدى، ويعتمدون على آرائهم المختلفة، وينقادون لأهوائهم المتشبعة لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع وتفضي إليه أحوالهم من التباين والتقاطع»[2]. لقد كان الماوردي مفكراً سياسياً بارعاً ساهم في التنظيم السياسي لدولة الخلافة، ولم يمنعه انتماؤه إلى تلك المنظومة الثقافية الدينية من إنتاج خطاب سياسي ضمن الضوابط الفقهية، بل إنه لم يكن يرى في أولئك الذي شذوا عن هذه المرجعية الثقافية أكثر من كونهم متهاونين في الدين، فسدت فطرتهم وتشعبت بهم أهواؤهم وتقاطعت آراؤهم.

وحينما نفهم الوحي هذا الفهم، وندرجه ضمن المصادر الأساسية التي تقوم عليها المذهبية الإسلامية، فإنما نهدف بذلك إلى تجاوز السلبيات المنهجية الوضعية، لأننا نعتقد أن الوحي قادر على إعطاء إجابات محددة لكثير من تلك القضايا الاجتماعية التي كانت مثار جدل حاد بين المدارس الاجتماعية المتباينة. إن الوحي بإمكانه أن يصحح أخطاء علم الاجتماع وتصوراته لقيام المؤسسات والنظم الاجتماعية، وتصورات الإنسان وحركته التاريخية، وتصوراته للأنماط

(2) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط4/ 1398 ـ 1978، ص45.

الاجتماعية والثقافية في عصورها السابقة، وتنبؤاته الفاشلة بمستقبل الإنسانية، ويستطيع أن يحدد مجموعة من القوانين الاجتماعية ولو في شكلها العام، وهي القضية الأساسية التي تهدف إليها العلوم الاجتماعية والتي فشلت في تحقيقها لحد الآن، ويعين بما فيه الكفاية ليحقق النظام الاجتماعي في صورته المثلى، وهي الأهداف التي قامت السوسيولوجيا من أجلها أساساً، وفشلت في تحقيق أدنى درجاتها، لصورتها الضبابية المضطربة حول الأهداف الحقيقية للإنسانية.

إن هذه الإمكانات التي يوفرها الوحي للمعرفة الاجتماعية سنحاول إبرازها مع التركيز على النقط الثلاث الآتية:

- أهمية الوحي في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع.
- أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع.
- أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية.

المبحث الأول
أهمية الوحي في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع

لفهم كثير من المؤسسات والنظم والظواهر الاجتماعية اعتمد علماء الاجتماع على نتائج العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ والإيثنوغرافيا والأنثروبولوجيا، فهذه العلوم تقدم معلومات وشواهد تعتبر بمثابة وثائق يمكن استثمارها في بناء المعرفة الاجتماعية حول قضايا الإنسان في الماضي والحاضر.

وهذه الوظيفة التي تقوم بها هذه العلوم يمكن أن يسهم الوحي في ترشيدها نظراً للمادة الغزيرة التي يقدمها في هذا المجال، ولكن مع فارق أساسي بخصوص مصداقية كل منهما. فالمعلومات التي نحصل عليها من جانب العلوم الإنسانية التي تشترك مع علم الاجتماع في هذا الموضوع، غالباً ما تكون معلومات نسبية، بينما المعلومات التي يقدمها الوحي تكون معلومات يقينية وقطعية.

إن التاريخ يعتبر المادة الخام التي يستقي منها علم الاجتماع معلوماته لفهم الظواهر الاجتماعية الحالية لوجود علاقات سببية بين الأنماط الاجتماعية

بين الماضي والحاضر، فالتاريخ يقوم بأدوار متنوعة بالنسبة إلى علم الاجتماع، فهو من جهة يقدم الوثائق التاريخية حول القضايا المطروحة، ومن جهة ثانية، يعتبر بمثابة المختبر الذي يستطيع فيه عالم الاجتماع أن يستقرئ الأحداث الاجتماعية، والتغيرات التي طرأت عليها، والعوامل المؤثرة فيها. وبالمثل يقدم التاريخ لعالم الاجتماع وقائع إلى حد ما مختلفة عن الواقع أو الظواهر التي بإمكانه ملاحظتها حالياً، فهو يوفر انطلاقاً من ذلك معنى نسبية المؤسسات الاجتماعية، ويسمح له بفهم تحولاتها المتباينة وتطورها في الزمن. فعالم الاجتماع يستخدم التاريخ في تحليلاته، ولكنه يتعامل مع المادة التاريخية بطريقة مخالفة تماماً لتعامل المؤرخ، فالأمر بالنسبة له لا يتعلق بدراسة الوقائع التاريخية في حد ذاتها ضمن ظروفها الزمانية والمكانية الخاصة، وإنما يجب أن يعطي تجريداً لهذه الظروف، ليبلور الخصائص المشتركة للظواهر الاجتماعية في فترات وأوساط مختلفة. فعمل عالم الاجتماع يتعلق بأن يقارن في التاريخ الحالات التي يظهر فيها أن بعض الظواهر غائبة أو تظهر في ظروف مختلفة، ويمكن أن يستنتج أنه توجد علاقات ثابتة من التتابع أو التزامن بين الظواهر المعتبرة. فالتاريخ إذن يتيح لنا أن نجد نماذج إلى حد ما ثابتة من الظواهر الاجتماعية، وأن نكتشف بين هذه النماذج من الظواهر علاقات ثابتة تشكل قوانين اجتماعية[3].

وبالمثل يستعين علماء الاجتماع بالدراسات الأنثروبولوجية التي تهتم بدراسة الشعوب البدائية على أساس أنها تمثل النظم الاجتماعية في أبسط صورها، وأنها لا تزال تحتفظ بالأشكال الأولى للحياة الاجتماعية. ويتوقف فهم كثير من المؤسسات والنظم الاجتماعية على دراسة صورها الأولية والتطورات

---

(3) بخصوص هذا الموضوع تراجع الكتب الآتية:

Cours de philosophie, la logique et la morale, Tome II, P: 130- 140.

Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences socials, P: 421- 423. Georges Gurvitch, Traité de sociologie*, Tome premier, P: 88.

وكذلك **تمهيد في علم الاجتماع**، لبوتومورو، ص96، **ومقدمة علم الاجتماع**، لألكس أنلكز، ص68.

التي خضعت لها. كما يستعين علماء الاجتماع بالإثنوغرافيا التي تهتم بدراسة الشعوب في درجاتها الحضارية وخصائصها المختلفة.

ولكن هذه المصادر التي يستقي منها علم الاجتماع معرفته، سجل عليها نقاد النظرية الاجتماعية عدة تحفظات، فالتاريخ الذي يعتبر أهم مصدر للمعرفة الاجتماعية لا يتيح لنا فعلاً أن نرتقي إلى الأشكال الأكثر قدماً للمجتمعات أو المؤسسات، ولا يدلنا على أصلها. ولسد هذا النقص يلجأ علماء الاجتماع إلى الأثنوغرافيا، ولكن استعمال الوثائق الإثنوغرافية لم يكن مقبولاً على إطلاقه. فهذه الوثائق يجب أن تخضع لنقد شبيه بالنقد الذي تخضع له كل الوثائق التاريخية، كما أن روايات المستكشفين والمبشرين يعوزها أحياناً الصدق وعدم تفهم الوقائع الملاحظة بالخصوص. وبالمثل، فإن توجه علماء الاجتماع إلى المجتمعات الهمجية على اعتبار أنها تمثل المراحل الأولى للإنسانية، لم يكن توجهاً سليماً إذ من المحتمل جداً أن الشعوب الهمجية خضعت لعملية التطور، ومن الممكن أن نعتقد بأن هذا التطور حدث بشكل معاكس، فالإنسان الهمجي متدن بالنسبة للإنسان «البدائي»[4].

والفكرة الأساسية التي نستخلصها من هذه التحفظات، هي أن هذه المصادر المعرفية مهما كانت مفيدة لعالم الاجتماع فهي ليست مصادر يقينية، ولا يمكن أن تقدم إجابات دقيقة وواضحة للتساؤلات التي يطرحها علماء الاجتماع. ومن هنا تأتي أهمية الوحي وضرورته لكل معرفة اجتماعية حقيقية وصادقة. فمن جهة يقدم الوحي بيانات تغطي مجموع التاريخ البشري في سيره العام، ومن جهة أخرى تعتبر البيانات التي يقدمها الوحي بيانات صادقة، غير قابلة ولا محتملة لخطأ، وهذا هو الفارق الأساسي بينه وبين بقية المصادر المعرفية التي تتميز بأنها ظنية واحتمالية إلى حد كبير.

لقد حاول علماء الاجتماع الكشف عن طبيعة الحياة الاجتماعية التي عاشها الإنسان الأول، ووضعوا عدة نظريات كانت مجرد افتراضات تعرضت

---

(4) *Cours de la philosophie, la logique et la morale*, Tome II, P: 140- 141.

لحملة نقدية شديدة من قبل علماء آخرين، باعتبار أن العلم لا ينبني إلا على الوثائق والحفريات ومختلف وسائل الكشف التاريخي.

وبالمقابل فإن القرآن الكريم يكشف عن جانب مهم من جوانب حياة الإنسان الأول والمجتمعات القديمة التي لم يتمكن التاريخ من كشف الستار عنها. ولقد عبر القرآن عن مصدريته المعرفية، وأكد يقينية وصدق ما يخبر به في العديد من الآيات نذكر منها الأمثلة التالية: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف: 7]، ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ * قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طـه: 51 ـ 52]، ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هـود: 120]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [يوسف: 3]، ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا﴾ [طـه: 99]، ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 24].

إن الوحي يعتبر الوثيقة التاريخية الوحيدة القادرة على الامتداد إلى أول مرحلة من مراحل الإنسانية، وهي المرحلة التي تعجز كل البيانات الأخرى عن تغطيتها، فالمعرفة التي يقدمها الوحي تقترن بنزول آدم عليه السلام على الأرض، ويصاحب الأحداث العظمى التي شهدتها الإنسانية، وقدم القرآن عروضاً تاريخية مفصلة عن حياة الإنسان وتفاعلاته تتجاوز المعرفة بالماضي والحاضر لتمتد إلى آفاق المستقبل، ولتسجل تنبؤات صادقة حول الأحداث العظمى التي سوف تتجه إليها الإنسانية حتماً، وتلك أهم عقدة واجهت البحوث الاجتماعية وفشلت في تحقيقها إلى الآن.

ولكننا، حينما نقرر هذه الحقيقة لا نرمي من ورائها إلى إثبات أن القرآن سجل تاريخي حافل يستوعب كل جزئيات الأحداث، فالقرآن ليس كتاباً تاريخياً، ولكنه حكم الله على التاريخ. فحديث القرآن عن التاريخ حوار متشعب حول تقدم كثير من الأمم وتطورها وتدهورها، والأسباب الكامنة وراء تلك التغيرات، كما أن حديث القرآن عن وقائع التاريخ ليس حديثاً وصفياً، بل

حديثا تقويميا يتجاوز رواية الأحداث إلى تفسيرها تفسيراً قائماً على الترابط المنطقي[5].

إن الوحي له أهمية فائقة في توثيق المصادر المعرفية لعلم الاجتماع وفي توجيه الباحث المسلم ليتجاوز الأخطاء السابقة، خاصة وأن الوحي يقدم أحياناً معلومات كافية حول الشعوب القديمة، ويكشف عن كثير من نظمها وتقاليدها وأخلاقياتها وشعائرها وشرائعها. فالقرآن على سبيل المثال يقدم حديثاً مفصلاً عن الجوانب المتعلقة بالحياة الدينية، وأنواع العبادات والمعتقدات التي كانت تسيطر على البشرية في تلك الفترة السحيقة من الزمن، ويكشف عن ذلك الصراع المرير الذي اشتد بين أنصار العقيدة القائمة على التوحيد وبين أصحاب العقائد الوثنية، ويكشف عن الممارسات التعبدية وأنواع العبادات القائمة على الوحي كالصلاة والصيام والحج...، فعمل الأنبياء عبر الأجيال والقرون كان عملاً متواصلاً متفقاً في مضمونه، وكل نبي يأمر قومه بالصلاة والزكاة: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: 5]. ويكشف القرآن عن أداء المناسك وبناء الكعبة: ﴿وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةٗ لِّلنَّاسِ وَأَمۡنٗا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗىۖ وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلۡعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة: 125]، ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ وَإِسۡمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلۡ مِنَّآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [البقرة: 127]، ويذكر شعائر الحج على عهد إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾ [الحج: 27] وكذلك الصيام كمظهر من مظاهر التعبد الذي صاحب الإنسانية: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

ومن جهة أخرى يكشف القرآن عن أنواع العقائد السائدة إلى جانب العقيدة القائمة على الوحي، فهناك من توجه إلى عبادة الأصنام، واتخذ ذلك

---

(5) بخصوص هذا الموضوع يراجع كتاب، **العلوم الطبيعية من وجهة النظر الإسلامية**، ص67. وكذلك، **المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع دراسة في علم الاجتماع الإسلامي**، لنبيل السيمالوطي، ص48.

ديناً له لا يحيد عنه رغم إصرار الأنبياء على دعوة التوحيد: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۞ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ۞ قَالُوا۟ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ۞ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنبياء: 51 ـ 54].

وبالمثل يكشف عن النظم القانونية والقضائية التي كانت سائدة عند الأمم السالفة، ويبين القرآن الكريم أن الكتب السماوية جاءت مصدقة بعضها البعض في أصول الشرائع وليس في تفصيلاتها: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ﴾ [الشورى: 13].

ويكشف القرآن الكريم عن بعض العادات السيئة التي عمل على تقويضها كعادة التضحية بالأبناء وتقديمهم قرباناً للآلهة. لقد ارتبطت تضحية إبراهيم التي حكاها القرآن الكريم بظاهرة التضحية البشرية التي كانت تمارس في بعض البلدان في الشرق الأدنى القديم، فأمر الله سبحانه نبيه إبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه إسماعيل، ثم افتداه بذبح عظيم ليغير تلك العادة السيئة التي كانت تأتي على الأبناء، بالتضحية بالحيوان. ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: 102].

ويذكر بعض المؤرخين أن هذا الحدث مرتبط بظاهرة التضحية البشرية التي عرفتها مجتمعات الشرق القديم، والتي كانت تقدم الضحايا البشرية للآلهة، وعند دفن الملوك، وهي ظاهرة تدل عليها الحفريات، كما جاءت روايات في التوراة تقررها[6].

(6) بخصوص هذه النقطة يراجع كتاب: مهران، محمد بيومي، **دراسات تاريخية في** =

والقرآن الكريم يكشف عن بعض العادات الاجتماعية السيئة التي استقرت عليها أحوال الناس في المعاملات المصرفية وأساليب الاحتيال التي انتشرت بينهم، وهي عادات ضاربة في تاريخ الإنسانية: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 85]، ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ۚ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ * وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: 84 ـ 85]، ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ٱلْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّى لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ * وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * أَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُخْسِرِينَ * وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ * وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الشعراء: 176 ـ 183]. ويخبر القرآن الكريم عن أخلاقيات ذميمة رسخت في بعض الشعوب الماضية، كما أخبر عن العادات السيئة التي انتشرت بين قوم لوط والتي أدت إلى اضطهاد لوط وأصحابه. ولقد سجل القرآن الكريم ذلك الحوار الشيق الذي تبادله الطرفان: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ * أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ * فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ [النمل: 54 ـ 56].

ويكشف القرآن الكريم عن النفسية المعقدة لبعض الشعوب والتي لازمتها طول حياتها التاريخية تتوارثها جيلاً عن جيل، كما هو حال اليهود الذين رسخت فيهم الوثنية، وحبهم لسفك الدماء، وقتل الأطفال، واستحياء النساء، وشدة الكراهية والحسد والبغض...، وتسجيل القرآن لهذه الظاهرة يدل على

= القرآن الكريم في بلاد العرب. الرياض: مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400، الجزء الأول، ص178.

أن هذه الخصائص النفسية كانت تجسد طبيعة شعب متميز، ولم تكن حالات خاصة وعابرة.

وإذا انتقلنا إلى الفترة التاريخية التي عايشها نـزول القرآن، نجد تسجيلا مفصلاً حول العادات الاجتماعية التي كانت تشكل ظواهر مثيرة في حياة العرب الجاهلية، وكانت اهتمامات القرآن بمعالجة هذه الظواهر مثيرة إلى الحد الذي جعل بعض المستشرقين وأتباعهم لا يرون في القرآن سوى انعكاس طبيعي للعادات والتقاليد والأفكار، وكل التوترات التي كان يعج بها المجتمع العربي الجاهلي.

وعلى العموم فإن حديث الوحي يستوعب الكشف عن الجوانب الاجتماعية، ويتناول أمثلة من الظواهر الاجتماعية كظاهرة التقليد والترف، والظلم والاستبداد في الحكم والإجرام، وعبادة الأوثان والكواكب، وتقديس الحيوان، وعبادة الأرواح من الملائكة والجن، ووأد البنات، واحتقار المرأة، وتطفيف الكيل والميزان، والاستغلال الذي يمارسه المرابون، وظهور الطبقية وامتيازاتها في المجتمع كطقبة رجال الدين وطبقة المستكبرين وطبقة المستضعفين...، ويشير الحديث النبوي كذلك إلى كثير من الظواهر الاجتماعية، ويستعمل كلمة فشى للدلالة على عموم الظاهرة وانتشارها «ما فشى الزنى في قوم إلا وكثر فيهم الموت»[(7)]، ويشير القرآن إلى حوادث اقتصادية كالتعامل بالربا، وتطفيف الكيل والميزان، وتسجيل الديون، ويشير إلى نظم الحكم، وتعدد المثل الأخلاقية[(8)].

أردت أن أبين من خلال هذه الأمثلة الدور الذي يقوم به الوحي باعتباره مصدراً معرفياً يقدم الكثير عن أخلاقيات الشعوب وعاداتها في الماضي والحاضر، ويكشف الكثير عن الجوانب التي تعتبر مركز اهتمام علم الاجتماع.

وهذه المعلومات تعتبر أساس كل معرفة اجتماعية صحيحة لوثوقيتها

---

(7) ابن أنس، مالك، **الموطأ**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطابع الشعب، بدون تاريخ، كتاب الجهاد، ص285.

(8) مقال سابق للأستاذ محمد المبارك، **المسلم المعاصر**، العدد 12، ص33.

وأصالتها. إن القرآن الكريم، كما يقول علي بشارات، أوضح في مواضيع كثيرة، وبخاصة في تناوله لأنماط المجتمعات والثقافات التي ارتبطت بالأنبياء على مر العصور، كيف تتكون شبكة العلاقات الاجتماعية، وكيف تتكشف العقليات الثقافية. وهذه العلاقات تنطوي على معاني ومثاليات اهتم القرآن اهتماماً بالغاً بتحليلها، وتوضيح المعاني الاجتماعية من تجمع أو تفرق، سواء كانت علاقات أسرية أو سياسية أو دينية أواقتصادية، أو اتخذت صورة عمليات مثل التفاعل والمنافسة والطاعة والولاء...[9].

المبحث الثاني
أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع

قامت كثير من النظريات الاجتماعية بالاعتماد على الدراسات الأنثروبولوجية للشعوب البدائية، وانتهت إلى تشييد نظريات ضخمة تجمع لها الأنصار، وراجت رواجاً كبيراً في العالم الغربي، وامتد تأثيرها إلى العالم الإسلامي حيث أصبح لها مناصرون ومدافعون، رغم كل التناقضات الفجة الكامنة بين ما تقرره من نتائج وبين عقائدية الإسلام. وسنحاول الكشف عن أهمية الوحي في تصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع، وذلك عبر محورين: الأول حول تأسيس النظم والمؤسسات الاجتماعية. والثاني حول الأنثروبولوجيا وقضايا علم الإنسان.

1 ـ تأسيس النظم والمؤسسات الاجتماعية

ظهرت نظريات كثيرة في مختلف فروع علم الاجتماع حاول فيها علماء الاجتماع الوقوف على الصور الأولية لنشأة المؤسسات والنظم الاجتماعية. وأعطوا وجهات نظر مختلفة حول عادات الإنسان البدائي وعقليته وطرق تفكيره، ونظامه الفكري، والاجتماعي، والأسري والقرابي، واللغوي، والديني، والأخلاقي، والسياسي، والاقتصادي.

---

(9) نقلاً عن كتاب، **مجالات علم الاجتماع المعاصر أسس نظرية ودراسات واقعية**، عرض وتحليل: علي محمد، ص12.

وقد اعتبرت وجهات النظر تلك تفسيراً علمياً يكشف عن حقيقة كثير من تلك الظواهر التي مازلنا نعيشها اليوم، ويبين أصولها ومنابعها. كانت نقطة الانطلاق الأساسية في التحليل الاجتماعي أن النظم والمؤسسات الاجتماعية البدائية تعبر عن الصور الأولية لتلك النظم والمؤسسات التي امتدت إلى واقعنا الحالي المعيش، واعتبرت كثير من الدراسات أن هذه المؤسسات نشأت بصورة تلقائية، وأن كثيراً منها يرجع إلى عادات المجتمع، وهم بذلك يستبعدون كلية المعطيات الدينية التي تؤكد على الأصل الإلهي لتلك النظم.

ويهمنا أن نركز الحديث على أهمية الوحي في توجيه الباحث المسلم الذي كان في كثير من بحوثه يعيد صياغة تلك النتائج الخاطئة دون وعي بخطورة مضمونها. إن اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع يفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار المفاهيم العقدية، خاصة عندما نتحدث عن القضايا التي تتصل بالدين وتتأسس نظمها عليه.

إن كثيراً من تلك النظم والمؤسسات التي يتحدث علماء الاجتماع عن أصلها الاجتماعي لا تمضي في واقع الأمر في قراراتها وأحكامها وتنظيماتها وفق ما يرتضيه العقل الجمعي واصطلحت عليه المجتمعات البشرية فحسب. ولا أعتقد أن أحداً يستطيع أن ينكر مدى ارتباط كثير من النظم التي توجه حياتنا اليومية بأصولها الدينية، وإن كنا لا ننكر أن جانباً منها يعود إلى أعراف المجتمع، مع إقرارنا أن ذلك يعتبر من بعض الجوانب مظهراً من المظاهر المرضية لتلك النظم. إن الأصل في النظم والمؤسسات الاجتماعية ليست مظاهرها المرضية التي سيطرت عليها حتى وإن امتدت عبر آلاف السنين، لأن المظاهر المرضية للنظم الاجتماعية والسياسية والقرابية والأخلاقية والاجتماعية والدينية... تعتبر أمراً طارئاً في حياة الشعوب والمجتمعات، ولم تتجذر إلا بعد ما فقدت الفطرة قوتها الدافعة إلى الحق والصلاح.

لقد تحدث بعض الكتاب الاجتماعيين المسلمين عن تلقائية هذه النظم والمؤسسات، بمعنى أنها نابعة من ذاتية الأعراف الاجتماعية، متجاهلين بذلك دور الأنبياء والرسل في تأسيس هذه النظم وتقويمها. ولو كانت تلك النظم تلقائية فعلاً بالمعنى الاجتماعي الوضعي للتلقائية، لعجز الأنبياء عن أداء

رسالتهم في إعادة هذه المؤسسات إلى وضعها الطبيعي، كما أن تقبل المجتمع لإصلاحات المصلحين دليل على أن كثيراً من النظم التي يعيشها تعتبر مظاهر مرضية لأصولها الدينية، وليست الأصل في حد ذاتها.

لقد سبقت الإشارة في الفصول السابقة إلى أنموذج من الأخطاء التي يقع فيها الباحث المسلم حين يستبعد الوحي من بين مصادره المعرفية في الحديث عن نشأة الأسرة والقرابة، نتيجة تبني هؤلاء التفسير الاجتماعي لنشأة هذه الظواهر والنظم، وانتقاء شواهد مختلفة من تجارب الإنسانية لتأكيد هذا التفسير.

إن اعتبار المجتمع في بعض الأحيان مسؤولاً عن قيام نظام القرابة أمر لا جدال فيه، وإنكاره إنكار لحقائق واقعية لا نملك تجاهلها. ولكن وجه الخطأ في هذا التفسير الاجتماعي يكمن في تعميمه على بقية النظم القرابية التي لا دخل للمجتمع في إنشائها، واعتبار هذا التفسير هو الوحيد الذي يقدم أجوبة كافية حول كل القضايا الاجتماعية المطروحة للبحث. وأقرب دليل على فساد هذا التفسير يكمن في قصوره عن استيعاب جميع النظم القرابية المختلفة، وأخص بالذكر تلك التي تأسست على تشريعات دينية.

لقد حرم الإسلام كثيراً من نظم القرابة التي كانت تقرها عادات وأعراف المجتمع العربي الجاهلي كنظام التبني، ونظام الخلع، ونظام الادعاء. فبخصوص النظام الأول جاءت آيات القرآن الكريم صريحة في رد هذه التقاليد التي سماها القرآن بالتقاليد الجاهلية، لمنافاتها للفطرة السليمة، رغم ما كانت تتمتع به من قوة في نفوس الجماعة، وجاءت الآية القرآنية صريحة في إبطالها في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: 4]. والآية التالية جاءت لتحرم ما تعارف عليه المجتمع الجاهلي من أن يدعى فرد إلى غير أبيه: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْۚ﴾ [الأحزاب: 5]. وبالمقابل أقرت الشريعة الإسلامية الطريق المشروع لنظام القرابة بنص الحديث: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[10].

(10) ابن حنبل، أحمد، **المسند**، شرح: أحمد شاكر، دار المعارف، ط3/ 1368 ـ 1949، ج2، ص820.

إن الدراسة المقارنة للنظم والمؤسسات الاجتماعية في ضوء الوحي تكشف عن قصور المناهج الوضعية عن استيعاب مجموع النظم الاجتماعية وقصور التفسيرات التي تقدمها، وقد عرضنا لموضوع القرابة كمثال توضيحي، ويمكن أن نعمم مجال الدراسة لتشمل سائر النظم.

2 ـ الأنثروبولوجيا وقضايا الإنسان

في مجال الأنثروبولوجيا والبحث عن أصول الإنسان صدرت كتب بعنوان الأنثروبولوجيا وعلم الإنسان، تتناول موضوع الأنثروبولوجيا بقسميه الفزيقي والاجتماعي والعلوم المتصلة بهما. وتعرض بعض المؤلفات تطور الإنسان جسمياً وعقلياً كمحاولة لتوضيح العوامل الاجتماعية، والبيئية التي أدت إلى هذا التطور، والأشكال التي اتخذتها النظم الاجتماعية في عملية تطورها. ويتحدث بعض المهتمين العرب بهذا العلم عن علم الأشكال البدائية لأشباه الإنسان، وهو العلم الذي يدرس الأطوار التي مرت بها العصور الأولى لبداية الإنسان وتطوره.

ومن نتائج هذا العلم؛ إن إنسان الحفريات يمثل حلقة وصل بين أرقى أنواع القردة وبين الإنسان الحديث، وأن هذه الحلقة تمت فيها تطورات مهمة هي استقامة القامة وزيادة حجم المخ وصغر جسم الإنسان. . .، ويتحدث بعض الكتاب عن إنسان عصر السيميونيس الذي ظهر فيه فرع عائلة السيمياس المتفرعة عن النوع الشبيه بالإنسان في العصر السابق، وكان هذا النوع يعيش متسلقاً على الأشجار ثم هبط منها، ووافقته الحياة على الأرض فاكتسب صفة القامة المنتصبة ولم يعد في حاجة إلى استعمال الذيل للتسلق، وقد حصلت بعد هذه العملية عدة تطورات كيفية حيث ظهرت طلائع البشرية ذات الخلقة السوية[11].

ويتحدث هؤلاء عن الوسائل العلمية التي يلجأ إليها علماء الحفريات والجيولوجيا، ويتحفوننا برسوم بيانية وأرقام بالغة الدقة، وكأن هذا البحث

---

(11) عبد الرحيم: عبد المجيد، **الأنثروبولوجيا: علم الإنسان**. القاهرة: مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص8 وما بعدها. وكذلك: سعفان: حسن شحاتة، **علم الإنسان: الأنثروبولوجيا**. بيروت: مكتبة العرفان، 1966، ص56 وما بعدها.

الاستكشافي قد وصل إلى منتهى الدقة العلمية وليس مجرد تخمينات. ويحس هؤلاء بحكم انتمائهم الديني بمدى الانفصام الذي يوقعهم فيه هذا الاعتقاد العلمي الذي ينافي الاعتقاد الديني، وهنا لا بد من تقديم نوع من الاعتذار عن دخول مغامرة من هذا النوع. يقول د.حسن شحاتة سعفان: «نحن ندرس نظريات التطور في ميدان العلوم الإنسانية والفزيقية كجزء من التراث الإنساني، كما ندرس فلسفة أي عالم أو فيلسوف، أو كما ندرس عادات أي مجتمع من المجتمعات وهي العادات التي تكون بعيدة كثيراً أو قليلاً عن النماذج المعيشية التي يأمر بها الدين[12].

ولعل الكاتب يدرك أن هناك تعارضاً أساسياً بين نتائج النظرية التطورية وبين التصريحات الدينية، فيستدرك بعد هذه البيانات المطولة حول الحياة الأولى للإنسان/ الحيوان، بأن هذه النتائج ليست مؤكدة ونهائية، وهو أمر يؤكده كبار علماء الحفريات والأنثروبولوجيا، وهنا تبقى القضية معلقة إلى أن يتم فتح جديد في هذه العلوم وتتجاوز مرحلة النسبية، «ويوم تصل العلوم إلى فهم أصل الحياة، ويوم نصل أيضاً إلى فهم دقيق للأديان المنزلة وتفسير ما ورد فيها خاصاً بالأكوان والأرض والحياة نعتقد ـ يقول الكاتب ـ أنه لن يكون ثمة تعارض بين العلم والدين»[13]!، وفي انتظار أن يتحقق هذا الفتح، يتعين على البشرية أن تتحمل الحيرة والتيه.

والحقيقة أن هذا التصور يعبر عن غياب الفهم الواعي بالمعرفة التي يقدمها الوحي، ويعكس عدم تفاعل الباحث المسلم مع المعرفة التي يقدمها، وعدم اعتماد هذا الوحي ضمن مصادره المعرفية. فبالرغم من وضوح الحكم القرآني الفاصل في الموضوع، فإن المسألة ستظل معلقة من غير حل، وتكون قضية وجود الإنسان في الحياة قد ظلت مجهولة وستظل كذلك، وعلى الباحث أن ينتظر اليوم الذي ستقدم فيه علوم الإنسان معلومات أكثر دقة وضبطاً. على أن نظرة مقارنة بين المعلومات التي يقدمها علم الإنسان والمعلومات التي

---

(12) سعفان، **علم الإنسان: الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص66.

(13) المرجع السابق، ص67.

يقدمها الوحي حول الوجود الإنساني على الأرض، تجعلنا ندرك أنه شتان بين الصورة التي ينقلها كتاب مسلمون عن الأنثروبولوجيا للإنسان البدائي، وبين الصورة التي يرسمها الوحي للإنسان الأول. إن الإنسان الذي تتحدث عنه الأنثروبولوجيا إنسان بدائي همجي متوحش له كل الصفات الحيوانية الخلقية، وكل الصفات التي يذكرها الأنثروبولوجيون التي رددها الكتاب العرب من باب التبعية، ليس لها وجود في قاموس القرآن حول الإنسان.

إن الأخطاء التي يقع فيها الأنثروبولوجي تأتي من قبل فهم العلمية والموضوعية في البحث بمعناه الوضعي الذي يختزل عادة في ما هو قابل للإدراك الحسي، ويمكن الوصول إليه بطريق الوثائق والرموز، في حين أن نشأة النظم الإسلامية تعتبر نشأة غيبية لا تصل إليها وسائل البحث العلمي الحسية. وما لم تغير الأنثروبولوجيا من مصادرها المعرفية، فستظل تواجه تحديات كبيرة لن تتجاوزها إلا بالعودة إلى أحضان الوحي باعتباره المصدر الوحيد الذي يمكن أن يقدم معرفة يقينية في مجالات تتجاوز طاقة الإنسان وإمكاناته.

إن الوحي قرآناً وسنّة يقدمان معرفة غزيرة ومفصلة في الموضوع، وليس لعالم الأنثروبولوجيا المسلم أن يدير ظهره لهذه اليقينيات، ويتعلق بتلك التفسيرات التي قلنا إنها من قبيل ميتافزيقيا علم الاجتماع.

إن الوحي يستوعب في تفصيلاته حقيقة الإنسان في أصله وخلقه وتكوينه وحركته على الأرض ومصيره المستقبلي. فالقرآن يذكر أن الله خلق الإنسان أطواراً: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 13 ـ 14]. وكان أول طور في هذا الخلق أن بدأ به من الأرض، فأخرج الإنسان منها كما أخرج النبات، ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ [نوح: 17]. ولقد شرح رسول الله ﷺ كيف بدأ هذا الخلق فقال: «إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأبيض والأحمر والأسود وبين ذلك، والسهل والخشن والخبيث والطيب وبين ذلك»[14]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ

(14) السيوطي، جلال الدين، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**. بيروت: دار الفكر، ط1/ 1401 ـ 1981، ج1، ص265.

﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم: 20].

ثم اختلط بالماء فأصبح الماء عنصراً في تكوين الإنسان ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: 45]. ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ [الأنبياء: 30] فأصبح التراب بذلك طيناً، ومن هنا قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: 7] وبعد ذلك استخلص من الطين خلاصته. ثم مكثت هذه السلالة حتى أصبحت طيناً لازباً: ﴿إِنَّا خَلَقْنَـٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [الصافات: 11]. ثم بعد ذلك صب هذا الطين اللازب في قالب معين، وصوره في صورة إنسان، ثم تركه حتى يبس وأصبح صلصالاً يرن كالفخار ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجرات: 26]. وبعد أن سواه وصوره بتلك الصورة نفخ فيه من الروح، وأمر الملائكة بالسجود له: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 29].

وبعد خلق آدم بالأطوار السابقة خلق حواء من نفس واحدة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]، وجاء في الحديث أن الله خلق حواء من ضلع آدم(15)، وعن طريق التزاوج بين آدم وحواء جاءت ذريته: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَـٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: 189]. وبهذه الطريقة تناسل آدم ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1]. وآخر مرحلة في طور الإنسان هي البعث: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 16].

إن هذه الصورة التي يقدمها القرآن عن الإنسان تقع على النقيض تماماً من التصور الأنثروبولوجي الذي يحمل كثيراً من أوصاف التهجين، فأصل الإنسان في القرآن هو التكريم والتأهل لحمل الخلافة، وليست الهمجية والبدائية الطارئة.

---

(15) البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**. مطابع الشعب، بدون تاريخ، ج4، ص161. ويراجع هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب: يالجن: مقداد، **الاتجاه الأخلاقي في الإسلام**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1/ 1392 ـ 1973، ص148 ـ 150.

المبحث الثالث
أهمية الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية

لا يمكن أن ندرك الإمكانات التي يوفرها الوحي في صياغة القوانين الاجتماعية إلا إذا قمنا بدراسة مقارنة بين الجهود التي بذلها علماء الاجتماع في هذا المجال وبين ما يوفره الوحي من بيانات.

1 ـ علم الاجتماع والبحث عن صياغة القوانين الاجتماعية

عندما قامت العلوم الاجتماعية كانت تهدف أساساً إلى اكتشاف القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في علاقاتها المتداخلة، واكتشاف العلاقات الضرورية بين الظواهر المختلفة التي تؤدي إلى تكرارها وثباتها النسبي، واعتقد علماء الاجتماع أن إمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة ستكون آخر مرحلة في علمية علم الاجتماع.

ولكن احتمال وجود علم الاجتماع العلمي لا يستند إلى كون الأحداث الاجتماعية متكررة فحسب، بل يرتكز أيضاً على الاعتقاد في أنها منتظمة أو خاضعة لقوانين ثابتة، وهي المشكلة الأساسية في النظرية الاجتماعية التي عجز علماء الاجتماع إلى حد الآن عن التوصل إليها، والتي كانت مثار جدل عميق.

إن كثيراً من الاعتراضات تشير إلى أن إمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة أمر لا يتأتى في العلوم الإنسانية، فالظواهر الإنسانية ليست ظواهر مادية مستقلة بقدر ما هي في جوهرها فعل إنساني مرتبط بحرية الإنسان في تحديد سلوكياته بمحض إرادته، وهي عوامل لا يمكن التحكم في إعادة إنتاجها بطريقة آلية. في هذا السياق، يرى بعض النقاد: «أن مختلف أشكال التنظيم بين الناس سواء سميناها علاقات أو مؤسسات أو بنى أو نظماً، إنما تنشأ وتقوم وتستمر وتوجه وتغير بفعل الإنسان، ولا يقوم النظام الاجتماعي لغرض غير الذي نضعه. كذلك مهما تكن آثار ما نصنع من أدوات ومعتقدات وفن وأمثالها فإن هذه الآثار ترتبط بالمعنى الذي نحدده لها وليس بأي شيء خارجي، كما أن خصائص العالم الاجتماعي الثقافي خلافاً لعالم الطبيعة لا توجد مستقلة عنا،

فنحن الذين نضع تصميمها أو أغراضها، كما أن العناصر الحيوية من عناصر الحياة الاجتماعية أو الثقافية إنما تمثل المقاصد والحاجات والنشاطات التكيفية والقدرات الإبداعية الإنسانية، ولا دخل لقوى الطبيعة في تقرير هذه الأعمال. . . ولذلك يجب ألا ينشغل عالم الاجتماع في البحث عن قوانين كونية عامة تحكم الظاهرة الاجتماعية، أو عن قوانين يمكن أن تفسر بنظريات عامة من خلال عملية الاستنباط[16]. ورغم التحفظات التي نسجلها على هذا النص بخصوص خلفيته الفلسفية التي يصدر عنها في نفي كل إرادة فاعلة تتحكم في سير الوجود الإنساني وتقديره، فإنه يحيل إلى فكرة إيجابية الفعل الإنساني وحريته.

ومن جهة أخرى تتميز الظواهر الإنسانية بالنسبية التاريخية، فهي تظهر في فترة تاريخية وتختفي في أخرى، نظراً للتغيرات التي يخضع لها المجتمع تحت ظروف متجددة. فالظواهر الاجتماعية من وجهة النظر هذه فردية وفريدة في نوعها، ترتبط بالمكان والزمان المعينين، بينما لا يوجد العلم إلا حينما توجد الأحداث المتكررة. وقد كان إيفانز بريتشارد ـ من رواد الأنثروبولوجيا ـ ينكر بشدة إمكانية صياغة هذه القوانين، وهو ينفي بشدة أن يوجد من بين علماء الأنثروبولوجيا من يستطيع أن يؤكد لنا أننا توصلنا بالفعل إلى اكتشاف قوانين اجتماعية، ولم يظهر إلى الآن أي شيء يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية، وكل ما أمكن الوصول إليه هو بعض التعميمات التي أطلقها بعض العلماء بشكل غامض وفضفاض، وهذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية، وإبراز الأشياء العادية المألوفة في صورة أخرى، وعلى مستوى استدلالي ساذج بسيط[17].

وأشير هنا إلى أنه وجد من بين نقاد النظرية الاجتماعية أمثال بوتومورو من يطمح إلى الوصول إلى هذه الغاية المرجوة، فالكاتب يعتقد أن هذه الانتقادات التي توجه إلى النظرية الاجتماعية فيها شيء من الغلو، وذلك أنّا

---

(16) مقال سابق، مجلة **الثقافة العربية**، العدد 5، السنة الأولى، المجلد الأول، ص23.

(17) سعفان، **الأنثروبولوجيا**، مرجع سابق، ص91، 161.

نجد في علم الاجتماع ارتباطات سببية وعلاقات وظيفية أمكن صياغتها بدرجة معقولة من الاحتمال. وهو يشير إلى دراسة دوركايم عن الانتحار، ودراسة ماركس فيبر عن علاقة الرأسمالية بالبروتستانية، وإلى التعميمات التي أطلقها كونت وكارل ماركس بشأن تطور الإنسانية. وإن كانت هذه التعميمات واسعة وتحتاج إلى الاختبار[18].

وبالنظر إلى هذه المنازعات التي أثيرت حول هذا الموضوع، ندرك أن السبب في هذا الاضطراب يعود بالدرجة الأولى إلى المنهج وإلى التصور الخاص لما ينبغي أن تكون عليه علمية علم الاجتماع. إن كلا من الطرفين أدركا جانباً واحداً من الموضوع وغابت عنهما جوانبه الأخرى. فعلماء الاجتماع القائلون بإمكانية التوصل إلى صياغة قوانين اجتماعية ثابتة، أدركوا أن حياة الإنسان الاجتماعية لا تمضي كيف ما اتفق، وأن أحداث التاريخ ليست مجرد مصادفات، أو متواليات رقمية، وإنما هي بالتأكيد خاضعة لنواميس معينة تنتظم سيرها. ولكنهم في الوقت نفسه عجزوا عن الكشف عن هذه النواميس التي أحسوا بوجودها، لأن المنهج المتبع في دراستها قاصر عن إدراك أبعادها غير الحسية، أي المؤثرات الغيبية التي تقف وراء حركة التاريخ، ومن ثم اكتشاف التفاعل الموجود بين الفعل الإنساني والقدر الإلهي.

وبالمقابل فإن الطرف الثاني الذي عارض إمكانية وجود هذه القوانين، أو إمكانية التوصل إلى صياغة علمية لها على الأقل، كان ينطلق من نظرته الواقعية للفعل الإنساني الحر الدائم الحركة والإبداع، وإدراكه للفروق الجوهرية بين الحرية الخلاقة، وبين سكونية المادة التي كان الطرف الآخر يقيس عليها الظواهر الإنسانية الحية. وفي الوقت نفسه غاب عنه أن القول بحرية الإنسان لا يتنافى مع القول بوجود سنن اجتماعية يتعين على الإنسان العمل بمقتضاها بكامل حريته، كما أن سيرورة الأحداث التاريخية لا يمنع طابعُها الفردي من إمكان اكتشاف منطقيتها التاريخية، حيث إن الأحداث الفردية التي تشترك في مقدمات متماثلة، تنتهي بالضرورة إلى نتائج متماثلة.

---

(18) بوتومورو، **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص49 ـ 54.

لا شك أن تصور علماء الاجتماع لإمكانية الصياغة القانونية على غرار العلوم الطبيعية كان محكوما بقدر كبير من الجبرية والآلية المبالغ فيها، وهو ما يعني عمليا إلغاء الإنسان وقتل إرادته. وتجاوز هذه النظرة الميكانيكية يتطلب من جهة إعادة الاعتبار لدور الإرادة الخلاقة التي تحكم الفعل الإنساني، كما يتطلب من جهة ثانية اكتشاف مآلات الفعل الإنساني ومساءلة اختياراته، واكتشاف الأسباب التي كانت وراء نجاحه أو إخفاقه.

إن التاريخ، بما هو سجل حركة الإنسان، يعد مختبرا حقيقيا يتيح إمكانات علمية هائلة لاستكشاف العلاقات المنطقية القائمة بين مقدمات الأحداث ونهاياتها. ومهمة علم الاجتماع الإسلامي أن يكتشف بالفعل هذه العلاقات التي تتمتع بقدر كبير من المعقولية والمنطقية التاريخية. وإذا كانت الأدوات الاستكشافية التي يتيحها البحث الإنساني نسبية لمحدوديتها الإدراكية، وعجزها عن استكشاف التاريخ الإنساني في كليته، فإن إعادة الاعتبار للوحي كمصدر معرفي يوفر إمكانات منهجية مهمة، تساعد الباحثين على إدراك القوانين العامة التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية عبر حركتها التاريخية.

2 ـ الوحي وصياغة القوانين الاجتماعية

(أ) السنن الكونية والاطراد التاريخي

يتحدث القرآن الكريم عن وقائع متناهية كان لها نفس المصير، ومن ثم ينتهي الخطاب القرآني إلى تقرير حكم عام وقانون عام ينطبق على هذه الوقائع الجزئية الممتدة في التاريخ والمتشابهة في أسبابها ونتائجها.

إن الحوادث التاريخية إذا نظرنا إليها من وجهة النظر التاريخية سنجد أنها حوادث فردية وفريدة لا تتكرر على شكل مماثل، ومن ثم فهي تعتبر بالفعل وقائع فريدة غير قابلة للتكرار، ولكن النظر إلى هذه الوقائع في انسيابها التاريخي وفي سياقها التطوري، وفي الأسباب التي أدت إلى حدوثها، والنتائج التي انتهت إليها، يؤكد جريانها على نظام معين يتميز بالاطراد. إن الأسباب المباشرة التي تقف وراء واقعة ما، قد تختلف ظروفها الزمانية والمكانية، ولكن

تفحص هذه الأسباب يكشف عن الترابط المنطقي بين النتائج وأسبابها، وهذا الترابط هو الذي يتيح لنا استخلاص القانون العام الذي تخضع له هذه الوقائع التاريخية الجزئية. فكلما توفرت أسباب معينة وفي ظروف معينة إلا وارتبطت بها نتائج معينة.

والقرآن الكريم في حديثه عن سيرورة حركة الإنسان بما هي ظاهرة تاريخية، أي ذات انسيابية متتالية عبر الزمان، يركز بالضبط على هذه العلاقات السببية بين ظاهرة وأخرى أكثر مما يركز على وصف وقائع متناهية. فحديث القرآن عن تبدل المجتمعات من حال إلى حال، وهلاك الأقوام والقرون أي الأجيال، تغلب عليه الصبغة المجردة عن التفصيلات التاريخية والحوادث الجزئية. فالحديث القرآني يخرجنا من النطاق المحدود في إطار زمن ومكان معينين، ويجعلنا نطل على المجتمع الإنساني في إطاره العام والشامل، وتطور حركة الشعوب والأمم الخاضعة كلها لسنن واحدة في التغير. فهو حديث أقرب إلى رسم مسار التطورات الاجتماعية، وإبراز النظام العام الذي يحكم خطها التطوري منه إلى سرد الوقائع التاريخية. وإذا كان القرآن الكريم والحديث يشيران إلى ارتباط ظاهرتين اجتماعيتين ارتباطاً مطرداً، فمعنى ذلك أنه يشير إلى قوانين الظواهر الاجتماعية أو سنن الله في المجتمع الإنساني[19]. وهذه العلاقة المطردة بين الأسباب ونتائجها أظهر القرآن الكريم مدلولها باستنطاق أحوال الأمم الماضية التي تعاقبت عبر أزمان متلاحقة، ومرت بظروف متشابهة من حيث المبدأ والمنتهى.

لقد تركز الحديث القرآني على إبراز الأسباب الكامنة وراء اختفاء الشعوب وتوقفها عن متابعة المسير وانقطاعها عن أدائها لمهمتها الحضارية. وهذا الانقطاع يعبر عنه اللفظ القرآني بالدمار والهلاك. ويشير القرآن إلى أن أسبابه تكمن في ممارسات تلك الشعوب نفسها، أي في اختياراتها السلوكية المخلة بشروط التقدم والاستمرارية في الأداء الاجتماعي الناجح والمعقلن، وليست جبراً إلهياً، أو انهيارا فجائيا محكوما بالصدفة والعشوائية. إن انحطاط مجتمع ما

---

(19) ينظر في هذا الموضوع: المبارك، محمد، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 12، ص37.

أوأفوله الحضاري، قد يأتي نتيجة طبيعية بعد ظهور مستلزماته وفشوها كالظلم الاجتماعي والسياسي، وغياب العدل في الأموال والدماء، وانتشار الغش والغلول، وأكل الحقوق بالباطل، وبطر الأغنياء، وهيمنة الوهم والخرافة والاتكالية، وسيادة العبثية السلوكية، وغياب المعنى والقصدية في الحياة...

ويبين القرآن الكريم في حديثه على هذه الممارسات، أن الدمار الذي يصيب هذه المجتمعات إنما هو محصلة طبيعية ومنطقية لمجموع الاختلالات الاجتماعية التي تستلزم بالضرورة مآلاتها السلبية، وهنا تبرز منطقية الترابط العضوي بين الأسباب والنتائج، أي بين طبيعة الاختيارات الإنسانية والمسؤولية عن تلك الاختيارات. يقول القرآن الكريم: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: 182].

ومن مجموع هذه الأحداث التي تكررت وقائعها رغم اختلاف أشكالها وتباين الظروف الزمانية والمكانية التي وقعت فيها، يسجل القرآن الكريم وجود قانون أو سنّة كونية تحكم سير هذه المجتمعات، كما دل على ذلك استنطاق جزئياتها، إذ يصرح القرآن أن لله سنناً في الأمم والجماعات، ومن ثم يدعونا إلى التفكر فيها والتدبر في مغزاها، لاكتشاف دلالتها الاجتماعية، وفهم مآلاتها التاريخية، كما تسجل ذلك الآيات القرآنية الآتية: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62]. ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: 137].

إن الحديث القرآني يكشف على أن هناك حوادث تاريخية متشابهة في دلالتها ومضمونها وإن اختلفت في أشكالها، وهذا التماثل هو الذي يضمن لهذه الحوادث والوقائع نوعاً من التكرار والاطراد، ومن ثم يخبر القرآن الكريم أن هذا الاطراد غير قابل للتبديل والتحويل، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43].

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ تعليقاً على هذه الآية: وقوله تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾، دليل على أن هذا من مقتضى حكمته، وأنه يقضي في الأمور المتماثلة بقضاء مماثل لا بقضاء مخالف، فإذا

كان قد نصر المؤمنين لأنهم مؤمنون كان هذا موجباً لنصرهم حيث وجد هذا الوصف، بخلاف ما إذا عصوا ونقضوا إيمانهم...، ولفظ السنة يدل على التماثل، فإنه سبحانه إذا حكم في الأمور المتماثلة بحكم، فإن ذلك لا ينقض ولا يتبدل ولا يتحول، بل هو سبحانه لا يفرق بين المتماثلين. وإذا وقع تغيير فذلك لعدم التماثل... فالله سبحانه يسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين كما دل على ذلك في مواضع كقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: 35]. ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا، ولولا القياس واطراد فعله وسنته لم يصح الاعتبار بها، والاعتبار إنما يكون إذا كان حكم الشيء حكم نظيره[20].

وهذه السنن الثابتة كما يقرر القرآن الكريم تتعلق بأمر الله ونهيه ووعده ووعيده، أي بنوع استجابة الإنسان لهذه الأوامر والنواهي، وما يترتب على ذلك من وعد بالصلاح والفلاح، أو وعيد بالهلاك والدمار، بحسب اختيار الإنسان. ومن ثم فهي سنن ثابتة أبداً لا تقبل النقض والتبديل والتخلف، بخلاف السنن الطبيعية التي ينقضها إذا شاء لحكمة في ذلك، كما فعل مراراً في إظهار الخوارق الطبيعية على أيدي الأنبياء والمرسلين[21].

وهذه السنن لها وظيفة اجتماعية هامة، فهي تكشف عن أسباب الخلل، وتزيل الستار عن أسباب الدمار والانحطاط، وتثير في الإنسان فطرة الخير والصلاح، وتدعوه إلى الاستقامة ومراجعة مواقفه ووقفاته واختياراته، والعمل على ضبط حركاته وتحمل مسؤولياته.

ومن جهة أخرى تكشف هذه السنن عن تجربة تاريخية كاملة تجد فيها الشعوب والجماعات ما ينير طريقها، ويفتح بصيرتها للوقوف على نتائج اختياراتها.

---

(20) ابن تيمية: أحمد، **جامع الرسائل**، المجموعة الأولى، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مطبعة المدني، ط2/ 1984، ص49 ـ 56.

(21) من هذا القبيل ما يذكره ابن تيمية من حبس الشمس، وشق القمر، وإحياء الموتى، وقلب العصا حية تسعى، وإخراج الماء من الصخر ومن بين أصابع الرسول ﷺ، وخلق عيسى من غير أب...، ينظر: المصدر السابق، ج1، ص52.

وهذه السنن لا تخرج عن كونها سننا هادية أو مدمرة، فالسنن الهادية تهدي إلى الحق وإلى الطريق المستقيم، وهو ما تعبر عنه الآية التالية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26]. أما السنن المدمرة فتقود إلى الباطل والمحق والزوال، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ﴾ [إبراهيم: 28 ـ 29]. فالجماعات والأمم التي تختار طريق السنن الهادية، وتحدد هدفها على أساس هذا الاختيار، لا بد أن تنتهي إلى الاستقرار والعمارة والاستمرار في حمل الخلافة، وبالمقابل فإن الشعوب التي تختار طريق السنن المدمرة لا بد أن تنتهي إلى الدمار والخراب والانمحاء من التاريخ.

لقد انتهى ابن تيمية من عرض الآيات القرآنية الواردة في الموضوع إلى صياغة قانون عام يخضع له سير المجتمعات، وهو الذي سماه بقياس الطرد وقياس العكس، وهو قانون يبين فيه اطراد الحكم الإلهي في الوقائع المتماثلة إيجاباً وسلباً. يقول ابن تيمية: «ما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس. فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم، كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم فيتقي تكذيب الرسل حذراً من العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك، وهذا قياس العكس[22]. فهناك تلازم بين تكذيب الرسل وما يترتب عليه من الدمار، وبين تصديقهم وطاعتهم وما يترتب عليه من النصر، والتكذيب والتصديق كلاهما سلوك اجتماعي صادر عن إرادة حرة، ولكل منهما مآلات محددة ثابتة ومطردة.

(ب) إبراز بعض القوانين الاجتماعية

على أساس هذا البيان، يمكن أن نسوق مجموعة من القوانين التي يعرضها القرآن، والتي يربط فيها بين ظاهرتين تقترن إحداهما بالأخرى اقتراناً

(22) **المنطق**، المجلد التاسع، ضمن **مجموعة فتاوى ابن تيمية**، ص239.

تلازمياً مطرداً، وهي قوانين تنصب مباشرة على الحياة الاجتماعية، وتعطي تفسيراً مقنعاً عن العوامل الفعالة في تبدل المجتمعات من حال إلى حال، سواء كان هذا التبدل إيجابياً أم سلبياً.

والوحي يسوق نماذج عديدة من هذه الظواهر التي ارتبطت بالمجتمعات الإنسانية في ماضيها وحاضرها، ويبرز العلاقة الجدلية القائمة بين سلوك اجتماعي معين ونتائجه على الحياة الاجتماعية. فالظلم يترتب عليه الفساد بكل أنواعه، والسرقة يترتب عليها الرعب وعدم الأمان، والترف يؤدي إلى الدمار، وغياب الحكم العادل يأتي على الأرواح والأنفس، ونقض العهد يؤدي إلى تمكين العدو، وفشو الزنى يترتب عليه كثرة الموت...، وهذه السلسلة من العلاقات التلازمية تعرضها السنة النبوية أيضا في شكل معادلات ثابتة ومحددة، وتبرز نوعاً من العلاقة السببية بين ظاهرة وأخرى، فكلما ظهرت أو فشت ظاهرة معينة إلا ولزم عنها بالضرورة نتيجة معينة، كما يشير إلى ذلك الحديث الشريف: «ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط إلا وكثر فيهم الموت، وما نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير الحق إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد إلا وسلط الله عليهم العدو»[23].

ويلاحظ هنا أن هذه العلاقات التلازمية الطردية تشير إلى:

ـ قانون التلازم بين الطاعة والنصر، والعصيان والهزيمة

يكشف الوحي عن التلازم الموجود بين الطاعة والنصر، والعصيان والهزيمة، والتأكيد على أن العاقبة للمتقين، كما تسجل ذلك الآيات التالية: ﴿وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَـٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَـٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف: 137]، ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾ [الصافات: 171 ـ 173]. فهذه الآيات

(23) ابن أنس، مالك، **الموطأ**، كتاب الجهاد، ص285.

تبين ذلك التلازم الموجود بين الطاعة والاستقامة على الدين وتمكين الله لعباده المؤمنين، وتبين بالعكس أن تكذيب الرسل والجحود يؤدي إلى الخذلان والانتكاس.

ـ قانون التلازم بين الفساد الأخلاقي وانهيار المجتمعات[24]

لقد تواترت النصوص الشرعية على أثر الفساد الأخلاقي في انحلال المجتمعات وانهيار الحضارات، فكل اضطراب يصيب الأفراد يمتد بالضرورة إلى المجتمعات. فالناس متى فسدت أخلاقهم وذهبت منهم الفضائل وتركوا الإحسان وفضائل الأعمال، وتحري العدالة فيما بينهم، وانعدمت فيهم الفضيلة سلط الله عليهم جائراً كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 129]. فتلك الخصال تعتبر بالفعل أمراضاً اجتماعية لها نتائجها الضارة على توجيه سير المجتمعات نحو الانحطاط. والقرآن الكريم يروي قصص الأقوام السالفين الذين فسدت أخلاقهم وذهبت مروءتهم، وما استتبع ذلك من عقاب إلهي ذهب بأصولهم، وخرب بيوتهم، وذهب بريحهم، ولم يعد لهم ذكر في التاريخ رغم القوة والمنعة التي كانت لهم، كما أن التاريخ حفظ لنا نماذج اجتماعية عريقة في الحضارة المادية، ورغم ذلك سقطت قواها بسبب الانحلال الأخلاقي الذي يصيب أفرادها، ويشل مؤسساتها.

ـ قانون التلازم بين الإهلاك والظلم

يشير هذا القانون إلى وجود تلازم مطرد بين الظلم بكل أشكاله، وبين الدمار الذي يترتب عنه كما تصرح بذلك الآيات القرآنية: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: 117]، ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا ۖ فَتِلْكَ مَسَٰكِنُهُمْ لَمْ تُسْكَن مِّنۢ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا ۖ وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [القصص: 58]، ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ﴾ [الحج: 45]، ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ

---

(24) الأصفهاني، الراغب، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. القاهرة: دار الصحوة/ المنصورة: دار الوفاء، ط1/ 1404، ص161.

فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: 9]. وهذه الآية صريحة في أن الله قضى في الأمم السابقة التي اشتركت في الظلم بحكم مماثل لا يختلف ولا يتخلف.

ومضمون هذا القانون كما يقول سيد قطب في ظلال القرآن، أن الأمم التي يقع فيها الفساد بتعبيد الناس لغير الله في صورة من صوره، فتجد من ينهض لدفعه، هي أمم ناجية لا يأخذها الله بالعذاب والتدمير، أما الأمم التي يظلم فيها الظالمون، ويفسد فيها المفسدون، فلا ينهض من يدفع الظلم والفساد، أو يكون فيها من يستنكر ولكنه لا يبلغ أن يؤثر في الواقع، فإن سنة الله تحق عليها إما بهلاك الاستئصال، وإما بهلاك الانحلال والاختلال[25].

هذا القانون يبقى ثابتاً ينطبق على كل المجتمعات مهما كانت أصولها الاعتقادية. إن أمور الناس كما ذكر ابن تيمية تستقيم في الدنيا مع العدل الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة؛ ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام[26]. إن الدمار الذي يترتب على الظلم إما أن يكون عقاباً إلهياً مفاجئاً باستئصال أمة عن آخرها، وإما أن يكون عن طريق الانحدار التدريجي، وكلا الأمرين واقع في التاريخ، وشهدته المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

ـ قانون التلازم بين شيوع «الترف» وتفكك المجتمعات

اهتم القرآن بظاهرة الترف بشكل مثير. وتعدد الحديث عنها في عدة مناسبات كما سجلت ذلك الآيات القرآنية الآتية: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ

---

(25) قطب، سيد، **في ظلال القرآن**. القاهرة: دار الشروق، ط11/ 1405 ـ 1985، ج4، ص1933.

(26) ابن تيمية، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، القاهرة: مطبعة المدني، بدون تاريخ، ص51. وكذلك، **الحسبة في الإسلام**، المطبعة السلفية، ط2/ 1400، ص46.

كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلْأَخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [المؤمنون: 33]، ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ * قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ * فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [الزخرف: 23 ـ 25]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ [سبأ: 34] ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾ [الإسراء: 16 ـ 17].

إن هذه الآيات تشير إلى اقتران ظاهرة الترف بالفسق والفجور والميل إلى تقليد الآباء والأجداد، وإنكار النبوات ودعوة الرسل إلى الإصلاح...، وهي كلها أمور تستوجب الدمار والهلاك، سواء أكان هذا الهلاك مباشراً أو تدريجياً. لقد عرض ابن خلدون لشرح أنواع الخلل التي تدخل على الأمم والمجتمعات وتؤدي إلى خرابها وزوال قوتها. وكانت هذه الآية الأخيرة تشكل محور تحليله، فهو يذكر أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبيعته إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما يصفها ابن خلدون هي التفنن في الترف واستجادة أحواله في المطابخ والملابس والمباني.. فمتى بلغ التأنق غايته، تبعه طاعة الشهوات، وتلونت النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة، لا يستقيم حالها في دينها ودنياها.

وحسب قراءة ابن خلدون لبعض الظواهر الاجتماعية السلبية، فإن الكد والتعب في طلب حاجات العوائد والتلون بألوان الفساد في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ينعكس على عادات الناس، فيكثر فيهم الفسق والشر والسفسفة والاحتيال على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك، والغوص فيه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البيوع، ثم تجدهم أبصر بطريق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، واطراح الحشمة حتى بين الأقارب وذوي المحارم، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فيفضي إلى إفساد

النوع باختلاط الأنساب، وتفقد الشفقة على البنين والقيام عليها[27].

ومن خلال هذا التحليل الخلدوني ندرك أن انحلال المجتمعات وخرابها ليس قدراً مكتوباً، أي جبرية اجتماعية عمياء، وإنما هو نتيجة الممارسة المدمرة لظاهرة الترف التي يمتلك الناس أسبابها بما يرتكبون من مذمومات وانتحال الرذائل، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، وتبقى في انتقاص حتى يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم، ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير[28].

3 ـ ملاحظات حول القوانين الاجتماعية المتصلة بالوحي:

توضيحاً لأهمية الوحي في الكشف عن بعض القوانين الاجتماعية نسجل الملاحظات الآتية:

(أ) إن هذه القوانين التي يكشف عنها الوحي في بعض جوانبها تتميز ببعد غيبي، بمعنى أنها تعمق فكرتنا عن تجارب الأمم الماضية الممتدة في الزمن والتي لا نملك إمكانات الكشف الكامل عنها. ومن ثم فإن إمكان معرفة هذه القوانين ليس معجزاً في حد ذاته، وإنما يرجع إلى نقص معلوماتنا عن تلك الفترات. ومن هنا يكون استنادنا إلى الوحي أمراً ضرورياً في معرفة تلك الأحداث بالتفصيل، ومعرفة القانون العام الذي خضعت له تلك الأحداث في حركتها التاريخية. ونشير هنا إلى أن الإمكانات الحديثة المتبعة في دراسة الحضارات الماضية بإمكانها أن تضيء بعض الجوانب حولها، ويمكن أن تحقق نجاحاً نسبياً إذا استرشدت بالوحي.

(ب) إن القوانين الاجتماعية التي يطرحها الوحي تأتي في صور متعددة وسياقات مختلفة، وليست السياقات التي عرضنا لها والخاصة باستقراء أحوال الأمم الماضية سوى جزء منها. والصيغة الثانية تأتي ضمن السياق التشريعي الذي يحمل دلالة إضافية غير الدلالة التشريعية التي تتعلق بالمعنى الواقعي

---

(27) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج2، ص506.

(28) المرجع السابق، ص888.

والاجتماعي، كما هو في الأمثلة التي توضحها الآيات والأحاديث التالية: يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179]، فهذه الآية وإن كانت تعبر عن حكم شرعي، وهو إيجاب القصاص، إلا أنها تعبر أيضاً عن قانون اجتماعي يبين العلاقة الجدلية الموجودة بين القصاص واستقرار الحياة الاجتماعية وبالعكس. ومثل هذه القوانين كثيرة في القرآن والسنة. وفي الحديث عن النبي ﷺ: «إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم، أمرهم بالبخل فبخلوا وأمرهم بالظلم فظلموا، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا»[29]. فهذا الحديث جاء في النهي عن البخل وهو حكم تشريعي، ولكنه يحيل أيضا إلى آليات حفظ التوازن الاجتماعي ويشير إلى وجود علاقة طردية بين البخل ومستلزماته، فمع البخل يتحقق الهلاك بالمنع والإمساك والظلم بأخذ مال الغير، ويسبب القطيعة بين الأرحام، وارتفاع البخل يوجب عكس هذه الصفات.

وهذا المعنى وارد أيضاً في الآية الكريمة: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 25]، وكذلك الآيات التي تبرز الوظيفة الاجتماعية للعبادات، وتأتي دائماً مقترنة بالتقوى كالصلاة والصيام والزكاة...، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183].

فمجموع الآيات الواردة في هذه المواضيع، بالإضافة إلى كونها تقرر أحكاماً تشريعية توجب القيام بهذه الفرائض، تعتبر أحكاماً واقعية، أي قوانين اجتماعية، إذ تقرر علاقة طردية بين هذه الأحكام التشريعية وبين ثمرتها في الحياة الاجتماعية. فحيث يتم الأداء الصحيح لهذه الفرائض تحصل التقوى والطمأنينة، وتحترم الحقوق، وتؤدى الواجبات، ويتوفر الأمن...، وحيث ينتقض هذا الأداء تتخلف تلك المواصفات جميعاً. وهذه العلاقة الطردية يمكن تأكيدها بشواهد حسية بملاحظة تجارب الإنسانية في الماضي والحاضر على السواء، وهي شواهد كفيلة بإبراز العلاقة الجدلية بين تلك الأحكام وبين

(29) ابن حنبل، أحمد، **المسند**، ج11، ص58.

استقرار المجتمعات وبالعكس[30].

(ج) إن واقعية القوانين الاجتماعية التي تستند إلى الوحي قرآناً وسنة لها درجة كبيرة من الأهمية لأنها تجعل فكرتنا عن أهمية الوحي في المعرفة الاجتماعية مؤسسة علمياً وواقعياً، بمعنى أن هذه القوانين التي تتحدث عنها ليست مجرد قوانين صورية نظرية ذات طابع افتراضي، وهي المشكلة التي ظلت النظريات الفلسفية الاجتماعية تعاني منها، فهذه القوانين تحيل إلى واقع اجتماعي قائم، ويمكن اختبارها بدراسة نماذج من التجارب الاجتماعية، وإن كنا مبدئياً نفترض صدقها بداهة، لاعتقادنا الجازم بأن مقررات الوحي هي من قبيل المسلمات التي لا تحتاج إلى إثبات. ومعنى هذا أننا إذا انتهى بنا البحث إلى قوانين اجتماعية تناقض أو تتعارض مع القوانين الاجتماعية المستندة إلى الوحي، فإن استنتاجاتنا تكون خاطئة، أو غير مؤسسة علميا بالقدر الذي يحقق علميتها.

ونورد هنا أمثلة على ذلك من القوانين التي انتهى إليها دوركايم في دراسته الاجتماعية عن الانتحار، والتي اعتبرها كثير من النقاد أصدق ما توصلت إليه النظرية الاجتماعية. وأكتفي هنا بذكر نموذجين من هذه القوانين: الأول يقول فيه دوركايم: «تزداد نسب الانتحار كلما تقدم المجتمع في الحقوق المادية والحضارية والتكنولوجية والعلمية وتقل في المجتمعات المتخلفة والنامية». والثاني يقول فيه: «كلما تقدم المجتمع مادياً وحضارياً وتكنولوجياً كلما أصبحت العلاقات الاجتماعية رسمية وضعيفة». فهو يجعل علاقة سببية تلازمية بين ازدياد معدل الانتحار والتقدم التكنولوجي، وبين قلة أو كثافة العلاقات الاجتماعية وبالتقدم المادي وبين المجتمع.

ولعل نقطة ضعف هذا الاستنتاج تكمن في العوائق المنهجية التي تحكم التجريبية الوضعية، تلك التجريبية الصماء التي تستبعد دور القيم وفاعليتها في التأثير على توجيه السلوك الإنساني، وتسقط من حسابها وظيفتها المركزية في

---

(30) وردت إشارة إلى هذه الفكرة (واقعية الحكم) عند الأستاذ محمد المبارك مقال سابق بمجلة **المسلم المعاصر**، عدد 12، ص36.

إضفاء المعنى على حياة الإنسان المعاصر، إنسان المجتمعات الصناعية المتقدمة ماديا، ولكنها جدباء ومقفرة معنويا، وتكشف ضحالة العلوم الإنسانية وعجزها عن فهم واستيعاب مشكلات الإنسان المعاصر، وهي أهم الاعتراضات التي سبق إلى إثارتها العالم البيولوجي الفذ أليكسبيس كاريل، في كتابه «الإنسان ذلك المجهول».

ونظرة بسيطة إلى تاريخ المجتمعات البشرية تؤكد استحالة تعميم هذين القانونين على مختلف هذه المجتمعات، لأن الشواهد التاريخية لا تؤكد ما يثبت صحة أو إمكانية هذا التعميم، وفي كل البيئات وعبر كل الأزمان. وكل ما في الأمر أن هذه القوانين تصدق على المجتمع الأوروبي حالياً، وهو مجتمع تحكمه الأخلاق النفعية القائمة على الليبرالية المتطرفة، وما تفرضه من أنانية مفرطة، وغياب المعنى عن حياة الأفراد والجماعات، مما أفقد تلك المجتمعات قدرتها على التوازن النفسي والتماسك الاجتماعي. ولكن المجتمع الأوروبي ليس أنموذجاً لبقية المجتمعات. وليست هناك علاقة تلازمية بين التقدم والانتحار بشكل مطلق، وبين التقدم والتفكك العلائقي كذلك، بل العلاقة التلازمية هنا نسبية تتغير وتختلف اختلافاً ظاهراً بحسب المتغيرات النسبية.

والسؤال هنا، إلى أي حد يمكن تعميم تلك القوانين على كل التجارب الإنسانية حتى تكتسب صفة الاطراد والتعميم، وهي أهم خصائص القوانين العلمية؟

إن القرآن الكريم صريح في أن «الفتن» الاجتماعية، أي مجموع التوترات والتناقضات والاضطرابات التي تصيب مجتمعا ما، مهما كانت مظاهرها وصورها، وليكن الانتحار مثلاً، لا تعود إلى التقدم الحضاري والتكنولوجي الذي يحققه الإنسان، بقدر ما تعود إلى طبيعة الثقافة الاجتماعية السائدة، ومدى قدرة هذه الثقافة على ضمان التوازن بين متطلبات الحياة الروحية والمادية، والحيلولة دون طغيان القيم النفعية باسم التقدم على القيم المعنوية.

إن التشخيص الذي تقدمه التجريبية الوضعية يتميز بالاختزالية المفرطة، إذ يعجز عن ملاحظة وإدراك العلل الفاعلة التي تقف وراء الاضطرابات والظواهر المقلقة في حياتنا المعاصرة، لعجز النموذج التجريبي عن استيعاب المؤثرات

القيمية التي لا تخضع للقياسات الكمية. غير أن قصور الأنموذج التجريبي لا تنحصر في التشخيص الموضوعي للظاهرة فحسب، بل إنه، وهذا هو الأهم، يؤثر سلبا على توصيف الحلول المطلوبة مجتمعيا. إن هذا القصور بالذات هو الذي يفسر لنا استمرارية حالة الاحتقان المزمن الذي تعيشه مجتمعات الرفاه المادي، حيث يصبح التقدم بحد ذاته عامل قلق ومصدر توتر.

ومن منظور ثقافي مغاير، حيث يبرز أنموذج تفسيري معياري يرتكز على أسس معرفية مقابلة للأنموذج الوضعي، يمكن تقديم رؤية إدراكية أكثر موضوعية لمقاربة ظاهرة مقلقة كظاهرة الانتحار التي تعبر عن إحساس الإنسان بالضياع وعبثية الحياة.

في هذا السياق نقرأ في القرآن الكريم: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۞ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: 123 - 124]. هذه الآيات، تشير إلى وجود علاقة تلازمية بين القلق النفسي والضيق من الحياة، وهي كل الدلالات السلبية التي تختزلها لفظة «الضنك»، وبين حالة الإعراض عن المنظومة القيمية التي تتيح للإنسان أن يفهم المغزى من وجوده، ويحدد على ضوئها مقاصده، وهو ما يعطي لحياته معنى ودلالة: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾.

والتلازمية هنا تطرد سلبا وإيجابا، بين الهدى والطمأنينة (معنى الحياة) وبين الإعراض عن الهدى والضنك (الانتحار النفسي والجسدي). فمن اتبع هدى الله فهو في مأمن من الضلال، والشقاء ثمرة الضلال، حتى وإن توفرت وساءل الترفيه المادية، وهذا حال الكثير من المجتمعات المعاصرة التي تعيش حالة من الترف يصل حد التخمة، ومع ذلك تظل أكثر المجتمعات تعرضا للأمراض النفسية والعصبية. فهنا تتحول الحياة إلى ضنك لما يعتورها من حيرة وقلق وشك... وهي كل الدوافع الحقيقية نحو الانتحار[31].

(31) ينظر في هذا السياق بعض الدراسات المعاصرة، وعلى سبيل المثال: =

وخلاصة هذه الملاحظات، أن القوانين الاجتماعية لا بد وأن تهتدي بتوجيه الوحي حتى تضمن صحتها ومصداقيتها، وستظل القوانين الاجتماعية القائمة على الوحي لحد الآن أصدق القوانين إطلاقاً.

(د) حينما نؤكد على مصداقية القوانين الاجتماعية التي يحكيها القرآن ينصرف تفكيرنا مباشرة إلى تلك القضية الشائكة التي لا زالت تخوض فيها العلوم الإنسانية والمتعلقة بحتمية القوانين الاجتماعية. إن القرآن يشير إلى أن هذه القوانين حتمية ولازمة الوقوع والتحقيق، وهي لا تتغير ولا تتبدل ولا تتخلف، فهل يتيح لنا هذا الثبات والاطراد إمكانية التنبؤ بما سيحدث في المستقبل، ويتحقق بذلك هدف العلوم الإنسانية؟

ليست القضية على هذه البساطة، فالقوانين التي يتحدث عنها الوحي تتميز بأنها قوانين مطلقة تنطبق على كل زمان ومكان، متى توفرت مواصفاتها، وتحققت شروطها الموضوعية في الزمان والمكان، فهي أقرب إلى التعميم منها إلى التخصيص، أي الإحالة إلى عمليات استكشافية إجرائية، وهي مهام متروكة للباحثين الميدانيين الذين يتعين عليهم الاهتداء بمبادئ الوحي.

إن الوحي يحدثنا عن مستقبل الإنسان وعن التحولات التي سوف يشهدها المجتمع الإنساني، ويعطينا مجموعة من المواصفات تصلح للاهتداء بها للسير نحو مستقبل أفضل، وإن كان الإنسان نفسه حراً في تنفيذ مخططاته وفق إرادة حرة، مع ما تقتضيه هذه الحرية من مسؤوليته عن نتائج سلوكه. والمجتمع الإنساني مجموعة صراعات معقدة ومصالح متضاربة، والصراع الدائم هو صراع بين الحق والباطل، والأيام دول بين الناس كما أشار إلى ذلك القرآن الكريم ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 140]. والإنسان المسلم يعرف معرفة يقينية من خلال تنبؤات الوحي أن العاقبة للمتقين، وأن النصر للمؤمنين، وأنهم

= Luc Ferry, L’Homme-Dieu ou le sens de la vie, Grasset, Paris, 1996.

وكذلك: Daryussh Shayegan, Qu’est-ce qu’une revolution religieuse? Les presses d’aujourd’hui, 1982, p.102.

وينظر معاني الآيات السابقة في تفسير سيد قطب: **في ظلال القرآن**، ج4، ص2355.

أصحاب الموقف الأخير، ولكن لا أحد يستطيع أن يحدد ظروفه وشروطه ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: 34]، غاية ما في الأمر أن يسعى الإنسان إلى اتخاذ الأسباب المؤدية إلى النتيجة الحتمية، حيث يتحقق الوعد الإلهي بالجهد البشري.

ومن جهة أخرى نجد الإنسان يستشعر في نفسه الحرية والقدرة على التأثير، ولكنها ليست حرية مطلقة، وليست صاحبة التصرف المطلق، بل هي في تفاعل دائم مع القدر الإلهي الذي يضبط حركة الإنسان، ويمكنه من السمو أو الانحطاط بحسب سعيه، وبحسب اتجاهه إلى الخير أو الشر.

إن فائدة الوحي في إمكانية التنبؤ بالمستقبل البشري لها أهمية خاصة في تصحيح التعميمات التي أقرتها النظريات الاجتماعية الكبرى، فعالم الاجتماع المسلم على الأقل لن يقر بقبول نظرية روستو بشأن اتجاه مستقبل الإنسانية نحو فلك الرأسمالية، ولن يكرر أخطاء الماركسية في إصرارها على المستقبل الشيوعي للإنسانية.

إن الوحي له أهمية فائقة في توجيه نظرة الباحث المسلم المستقبلية، وهذا التوجيه يعطيه قوة دافعة ليجدد الأمل في النفوس المترهلة، ويجدد عوامل الإثارة المحفزة للعمل الإيجابي من أجل مستقبل أمثل. وهو في نفس الوقت دليل على أن الحياة مجموع تدافعات، وأن الخنوع والركون ليسا سبيلاً للتغيير، وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

إن الوحي حافز إلى التغيير، ورؤية مستقبلية، ولكن الإنسان نفسه هو الذي ينجز خطوات هذا المستقبل، وسيظل هذا الأخير غيباً ما لم تكشفه الأيام، ولن يتحول مستقبل الإنسانية إلى صيغ رياضية قابلة للانكشاف في أي وقت وحين، وهذا ما دفع الباحثين إلى القول بأن العلوم الإنسانية والاجتماعية علوم احتمالية لا يملك الباحث أن يعطي فيها تنبؤات دقيقة على غرار المجالات الأخرى الخارجة عن نطاق الإنسانيات، وهذا صحيح في عمومه، ولكنه لا يمنع من التنبؤ ولو في خطوطه العريضة وأبعاده الكبرى.

وقبل أن أختم الحديث عن موضوع أهمية الوحي في المعرفة الاجتماعية،

هناك نقطة أساسية لا بد من الإشارة إليها، وتتعلق بما يسمى بالبحوث أو التجارب الرائدة، وهي نوع من التجارب يلجأ إليها الباحث لمعرفة إيجابيات أو سلبيات المشروع الذي سيكون محط التجربة، باستطلاع النتائج التي سينتهي إليها. وكثير من النتائج المرجوة من هذه التجارب قد يكون الوحي حاسماً فيها ويغني عنها أو هو يستبعدها على الإطلاق، لأن الحلول التي تطرحها تكون معارضة لنصوص الوحي ومخالفة لتوجهاته الاجتماعية والتربوية، في حالة ما إذا كانت غير مؤسسة على مرجعية ثقافية إسلامية.

وعلى سبيل المثال فقد ذكر أحد الكتّاب أن عالم الاجتماع إذا أراد أن يتأكد مثلاً من جدوى الاختلاط في ميدان التعليم، وارتأى أن هذا الاختلاط قد يخفف من حوادث الشذوذ الجنسي والانحرافات المترتبة عليه، يلجأ إلى اختيار مدينة معينة أو قرية يطبق فيها هذه التجربة، وذلك بأن يقبل في هذه المدرسة الطلبة من الجنسين، ثم يراقب بعد ذلك نتائج التجربة، فإذا نجحت عممت على المجتمع كله[32]. والملاحظ أن النتائج التي تنتهي إليها هذه التجارب إذا نظرنا إليها من الوجهة الإسلامية نجدها محسومة من البداية، وليس للباحث الاجتماعي فيها رأي معتبر، لتعلقها بالأخلاقيات الاجتماعية العامة التي يجب احترامها.

(32) الجابري وآخرون، **دروس في الفلسفة لطلاب البكالوريا المغربية**، ص255.

الفصل الثالث

الضابط الثالث

ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد[1]

مقدمة

الهدف من هذا الضابط أن يكون الباحث المسلم منسجماً في كل تفسيراته وتحليلاته للقضايا الاجتماعية مع الأصول العقدية الإسلامية، ويتمكن من الحفاظ على شخصيته الحضارية وهويته الثقافية، ويتجنب الوقوع في أي شكل من أشكال الانفصام المعرفي.

(1) مصطلح المذهبية الإسلامية بالمعنى الذي سنوظفه حدده الدكتور محسن عبد الحميد، وهو يقدمه بديلا عن مصطلحي «الفكر الإسلامي» و«التصور الإسلامي»، وهذان المصطلحان شاع استعمالهما للدلالة على ما ذهب إليه الإسلام في قضايا الكون والإنسان والمجتمع.
لقد استعمل بعض المفكرين مصطلح الفكر الإسلامي بمعنى الإسلام، كما استعمل آخرون مصطلح التصور الإسلامي بنفس المعنى، وهما استعمالان لا يؤديان المعنى المطلوب، فالفكر يدل على نوع من إفراز العقل البشري للدلالة على ما حوله من وجود. وإذا كان يصح إطلاق هذا المصطلح على ما أنتجه المفكر المسلم الذي ينطلق من الإسلام، فهو لا يجوز أن يستعمل للدلالة على الوحي الإلهي نفسه. ونفس هذا الاعتراض يرد على مصطلح التصور الإسلامي لأن التصور عملية ذهنية محضة تحتمل الصدق والكذب، فلا يمكن أن يستعمل للدلالة على كليات الوحي.الإلهي، وإنما يستعمل على ما أنتجه الفكر البشري الذي يتأسس على مرجعية إسلامية.
ومن هنا يأتي استعمال «المذهبية الإسلامية» لسد هذه الثغرة، وهي تدل على ما ذهب إليه الإسلام في أمر الكون وخالقه والحياة والإنسان، أي القضايا التي تتعلق بالكليات. واستعمالها بهذا المعنى يقابل استعمال الأنساق الفكرية الوضعية لمصطلح «الإيديولوجيا»، وهي مجموع العقائد الإنسانية وما يصل إليه الإنسان بفكره لتأسيس مفاهيمه الأساسية التي تشكل إطارا فكريا لنظرته الكلية إلى الوجود. فالمذهبية الإسلامية هنا تقابل وتقوم بديلاً =

وهذا الضابط يشكل الأساس الاعتقادي والإطار النظري والمذهبي الذي يحدد ويوجه البحث الاجتماعي، وتنتظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية، وتفسر في إطاره كل القضايا الاجتماعية. فهو يقابل الإطار النظري والإيديولوجي لكل من النظريتين الاجتماعيتين: الرأسمالية والماركسية، بحيث يعتبر هذا الضابط بالفعل بديلاً منهجياً يقلب كل التصورات والآراء حول الإنسان والمجتمع، ويعطيها بعداً مغايراً للبعد الذي تقدمه بقية النظريات، والذي يأخذ شكلاً إلحادياً أو ماديا أو انحيازياً.

ولتوضيح هذه الوظيفة العقدية أو المذهبية للتوحيد، سنركز على محورين:

الأول: نبرز فيه عقيدة التوحيد كإطار مذهبي له وظيفة منهجية يقوم بديلاً عن الإطارات المذهبية الغيرية، ونهدف من وراء ذلك إلى إبراز الأساس العقدي الذي تقوم عليه النظرة الاجتماعية الإسلامية.

والثاني: نركز فيه على الجانب التطبيقي بحيث نعرض لتحليل بعض المصطلحات المتداولة في النظريات الاجتماعية، مع إبراز مدلولاتها وفق المذهبية الإسلامية، لنؤكد من خلال ذلك الفوارق الدلالية العميقة التي توجد بين هذه المصطلحات حسب استعمالها وفق أنساق نظرية مختلفة.

المبحث الأول
اعتبار التوحيد أساساً نظرياً ومنهجياً ومذهبياً بديلاً

1 ـ على مستوى الرؤية والتصور الاعتقادي

إذا كنا نسعى إلى تأصيل منهجي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فلا بد أن نبرز الأساس الاعتقادي الذي ترتكز عليه في تحديد نظرتها إلى الإنسان

= عن الإيديولوجيات الوضعية، وهذا الاستعمال سيغنينا عن توظيف مصطلح الإيديولوجيا لبعده الدلالي المنافي لعقيدة التوحيد.

لمزيد من التفاصيل، ينظر: عبد الحميد، محسن، **المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري**، كتاب الأمة، العدد 6.

والمجتمع والحياة ككل، وتبني عليه تصوراتها وتحدد في ضوئه تفسيراتها. فكل مذهب عقدي أو إيديولوجي يرتكز على أساس فلسفي يقوم عليه بناؤه كله، ويحدد تصوره للوجود، ونظرته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة، وما وراء ذلك، كما يؤمن بها أصحاب المذهب ويعتقدون فيه. وهذا الأساس الفلسفي أو الاعتقادي تتفرع عنه مجموع النظم الاجتماعية، ويحدد القواعد السلوكية، ويِؤسس لشبكة العلاقات الاجتماعية، ويفرض منظومة القيم والمعايير التي يخضع لها الأفراد والجماعات.

والتوحيد هو الأساس الاعتقادي الذي ترتكز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها، وتحدد وفقه أهدافها ومناهجها. فالعلوم الاجتماعية المؤسسة على المذهبية الإسلامية لا بد أن تعترف أن الإنسان يعيش في ملكوت الله، ويخضع لنظامه وسننه في الوجود والاجتماع، وأن كل ما في هذا الكون يرجع إلى الله في الخلق والمعاد والمبدأ والمصير، وأن الله الذي خلق الإنسان حدد له شرعة ومنهاجاً في الحياة، يرتب حياته وفقها ويصوغ سلوكه وفق مقتضياتها. ومن ثم فإن من الوظائف الأساسية للعلوم الاجتماعية في منظورها الإسلامي أن تكتشف النموذج الإلهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع وكل النظم، وأن تعيد تنظيم نفسها وتديرها في ضوء هذه المذهبية.

إن عقيدة التوحيد بهذا التوجيه تحمي شخصية الإنسان من التمزق والانفصام، بين ما يعتقده نظريا ووجدانيا، وبين ما يمارسه واقعا وسلوكا. فعقيدة التوحيد تكفل تجميع الشخصية والطاقة في كيان المسلم الفرد والجماعة. إن الكينونة الإنسانية التي هي واحدة في أصل خلقتها، تواجه ألوهية واحدة تتعامل معها في كل نشاط لها، تتعامل مع هذه الألوهية اعتقاداً وشعوراً، وتتعامل معها عبادة واتجاهاً، وتتعامل معها تشريعاً وتنظيماً، وتتعامل معها عبادة واتجاهاً، وتتعامل معها في الدنيا والآخرة[2].

وبالمثل، فإن عقيدة التوحيد لا بد أن تبقى مهيمنة على تفكير الباحث

---

(2) قطب، سيد، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، ط 7/ 1400 ـ 1980، ص302.

المسلم وتصوره لحقيقة القوة الفاعلة في الطبيعة والاجتماع، في كل جزئية مهما كانت صغيرة أو كبيرة، فهو يعتقد عن وعي وإيمان أن كل ما يحيط به من حوادث طبيعية كانت أو اجتماعية كلها من فعل الله وتحقيق لغاية من غاياته، فإذا كان العالم كله مبنياً على هذه السنن التي هي إرادة الله أو أوامره كان العالم في نظر المسلم حياً ينبض بأوامر هي المفسرة لكل ما يقوم به ويحدث، فتوحيد الله يعني انفراده بتسبيب الأشياء والحوادث، وهذا يعني تجريدها من كل قوة أخرى. فالتوحيد يجمع خيوط السببية ويرجعها إلى الله، وفي هذا الإرجاع تنظيم للأسباب وترابط لها يمكن الباحث من استقصائها واكتشاف علاقاتها[3]. فكما أن عقيدة التوحيد تحمي الشخصية الإسلامية من الانفصام على مستوى السلوك والتصرف، حيث يطابق سلوكه الاجتماعي انتماءه الاعتقادي، فهي كذلك تحمي الباحث المسلم من هذا الانفصام على مستوى التفكير والتفسير والتحليل، بحيث لا يستشعر تلك الازدواجية في تفسير أسباب الظواهر التي يعالجها، فعقيدة التوحيد ترفض أي تعارض مفترض بين مبدأ السببية وبين إرجاع الأسباب كلها إلى مصدر واحد هو خالقها ومنشؤها.

2 ـ على مستوى التأسيس المنهجي

إذا نظرنا إلى النظريات الاجتماعية السائدة نجد لها تصورها الخاص للإنسان والمجتمع والحياة ككل، ومنهجها الخاص في التعامل مع قضايا الإنسان، وبناءها الداخلي، وهو الذي يشكل نسقها العقدي والفكري، ويحدد نظرتها ويحكم تصورها. ومعنى ذلك أن التفسيرات والتحليلات الاجتماعية التي تقدمها كل نظرية ليست مجرد بيانات مبتورة، وأفكارا محايدة، بل تأتي منسجمة مع ذلك النسق المنهجي والفكري الذي تستند إليه، وتأتي معبرة عن تصوراته ومنطلقاته.

إن النظريات الاجتماعية الوضعية على اختلاف منطلقاتها الفكرية والفلسفية تلتقي كلها حول الخلفيات الفلسفية المشتركة التي تقوم أساساً على أن الوجود

---

(3) الفاروقي، إسماعيل راجي: مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 27، ص15 ـ 16.

كله منحصر في الإنسان والطبيعة، وتعتبر الإنسان جزءاً منها ونوعاً من أنواعها، وهي نفسها وجدت هكذا بنفسها، وكذلك سننها وقوانينها، فهي مقدرة بنفسها من غير مقدر لها[4]. فهذه النظريات على اختلافها تهدف إلى توكيد مشروعية التصورات المادية حول قضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة. وهنا تكمن الفوارق الأساسية مع المذهبية الإسلامية التي تهدف ـ على العكس من ذلك ـ إلى توكيد اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة.

وبالرغم من هذا الاتفاق الظاهر بين النظريات الوضعية حول مشروعية التصورات المادية للعالم، إلا أن لكل منها نسقها الخاص، ومنطلقاتها المنهجية الخاصة، حتى أن النظرية الاجتماعية الماركسية عندما قامت بتأسيس مفاهمها، رفضت كل التصورات الليبيرالية حول القضايا الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، وأعادت صياغتها في ضوء المفاهيم الماركسية، حتى تأتي منسجمة مع نظامها الفكري الداخلي.

وبالمثل حينما يتعامل الباحث المسلم مع المشكلات الإنسانية، لا بد أن يكون تعامله مبنياً على أساس منهجي يأخذ بعين الاعتبار النسق الداخلي للمذهبية الإسلامية. وإسلامية العلوم الاجتماعية من هذا المنطلق تقتضي من الباحث المسلم ضرورة التحرر من الأنساق المعرفية الأخرى التي تقف على النقيض من نسقه المعرفي. كما أن سعينا إلى تأسيس منهج متميز عن بقية المناهج في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية لا بد أن يكون مؤسساً على مرجعيتنا الثقافية، ونابعاً من نظامنا المعرفي ككل، وكل محاولة تتم في هذا الإطار دون أن تأخذ النظام العقدي الإسلامي في كليته، تظل محاولة مبتورة ومجردة من إطارها المعرفي والعقدي. إن الدعوة إلى قيام المنهج الإسلامي البديل في العلوم الاجتماعية لا بد أن تكون مؤسسة بالشكل الذي يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها وفق النسق الداخلي للإسلام وفلسفته في الوجود، حتى لا تفقد خصائصها الذاتية، وتنقطع عن قاعدتها التأسيسية، وتذوب في أنساق ومناهج أخرى تقف منها موقف النقيض.

---

(4) مقال سابق للأستاذ محمد المبارك، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 12، ص17.

لقد قامت بعض المحاولات بالعمل على التأسيس المنهجي وأسلمة العلوم الاجتماعية، ولكن اعتماد المنطلقات الغربية أدى إلى فشل هذه المحاولات لأنها لم تكن حريصة على استصحاب المنهج الإسلامي وأنموذجه التفسيري، بقدر ما كانت صدى للنظريات الغربية وهوامش ملحقة بها. وفي اعتقادي أننا لا نستطيع أن نثبت أصالة بحوثنا الاجتماعية إلا بقدر ما نبرز الفوارق الفاصلة بين المنطلقين الفكريين والنسقين المنهجيين. فطبيعة التعامل مع التراث الاجتماعي الوضعي بمختلف أشكاله تفترض أن هناك نوعاً من التعارض بين القيم التي يؤكد عليها، والقيم التي نؤمن بها، تبعاً للتعارض الموجود بين الأنساق المعرفية التي يؤسس عليها هذا التراث في كل نظرية، وأي تعامل مع هذا التراث لا بد أن يكون تعاملاً نقديا محكوما بالجهاز المفاهيمي الذي تفرضه المذهبية الإسلامية التوحيدية.

3 ـ على مستوى البناء والتغير الحضاري

كما أن كل مذهب عقدي وإيديولوجي له فلسفته في الوجود، يقيم عليها تصوراته، فكذلك الحضارات، لكل منها نظامها الداخلي، ومنطقها الفكري والعقدي. وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين أنواع الحضارات: فهناك حضارات مادية قامت على أسس وثنية وإلحادية ومادية، مقابل حضارات أخرى قامت في أصلها ونشأتها على أساس ديني، وظلت في تطورها التاريخي في ضعفها وقوتها مرتبطة ارتباطاً جدلياً بمدى التزامها أو ابتعادها عن استلهام التوجيه الديني وحضوره أو غيابه داخل المؤسسات الاجتماعية. فكل حضارة لها منطقها الخاص تحدد على أساسه أهدافها، وتصهر في ضوء متطلباته مؤسساتها الاجتماعية، وتبني وفقه تعاملها وتفاعلها مع بقية الحضارات. يقول إسماعيل راجي الفاروقي: «لا حضارة بدون وحدة، أي بدون تعلق المفاهيم الفحوية ببعضها البعض بحيث تصبح نسقاً متجانساً واحداً»[5].

إن جوهر الحضارة الإسلامية الذي قامت عليه وبنت عليه مؤسساتها، وخط امتدادها التاريخي، وشكل تفاعلها الخارجي، وحدد أهدافها هو التوحيد.

---

(5) مقال بعنوان: جوهر الحضارة الإسلامية، **المسلم المعاصر**، عدد 27، ص21.

وفي ضوء هذا التصور فقط يمكن أن نتحدث عن الواقع الحالي للأمة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، ونفهم واقعها عبر امتدادها التاريخي والعوامل التي أثرت في صيرورتها سلباً وإيجاباً، ونفهم تراثها الفكري والثقافي، وفي ضوئه يمكن أن نعيد رسم مؤسساتها الاجتماعية، وأن نحدد أهدافها المستقبلية. إن كل محاولة تنصب على هذه الأهداف تتم خارج هذا الإطار وهذا التصور، وترتبط بمذهبيات أخرى غير المذهبية الإسلامية، تظل غريبة وبعيدة عن أي فهم حقيقي ومطابق لواقع المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية، وقضاياها الاجتماعية ومشكلاتها الثقافية.

إن الشكل الذي انتهى إليه المجتمع الإسلامي الحالي، مهما كان فيه من سلبيات، يعبر عن الصورة التي انتهى إليها هذا المجتمع الذي تمت صياغته منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً تحت تأثير عوامل تاريخية، غيرت كثيراً من ملامحه، وأفقدته كثيراً من خصائصه، وإن كان لا يزال محافظاً على جوهره الثقافي القائم على مذهبية الإسلام ومبادئه. وإذا كنا نهدف اليوم إلى التغيير من واقعنا الاجتماعي، فإن أي تخطيط لا بد أن يتم أيضاً في إطار مذهبية الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً، لنكتشف الأنموذج الاجتماعي السليم في صياغته المبدئية الأولى، بمعزل عن عوامل الانحراف والتشويه التي راكمها التاريخ. ومن هنا تأتي ضرورة الالتزام بالمذهبية الإسلامية في تحليل قضايانا الاجتماعية حتى يأتي هذا التحليل منسجماً ومشخصاً في نفس الوقت للمظاهر الاجتماعية المرضية، ومن هنا تأتي أيضاً ضرورة رفض كل المنطلقات المذهبية والإيديولوجية، شرقية كانت أم غربية في فهم قضايانا الاجتماعية. فالذين ينطلقون من منطلقات حضارية أخرى تنبع من مذهبيات تتنافى في أسسها وخصائصها مع مذهبية الإسلام، يريدون ـ كما يقول محسن عبد الحميد ـ أن يغيروا مجرى التاريخ، ويقطعوا الأمة عن خصائصها الحضارية واستمراريتها التاريخية، حتى تظهر أمة أخرى غريبة عن ماضيها، تبدأ من الصفر ولا تمت إلى الإسلام وحضارته الربانية الإنسانية السامية بصلة[6].

(6) عبد الحميد: محسن، **المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري**، كتاب الأمة، العدد6، ص40.

المبحث الثاني
الفوارق الدلالية للألفاظ الاجتماعية بين المذهبية الإسلامية والإيديولوجيات الوضعية

1 ـ أهمية تحديد المفاهيم والمصطلحات

إذا كان لكل حضارة أو مذهبية عقدية أو إيديولوجية نظامها الخاص، ومنطقها الخاص بها، وبناؤها المتميز الذي يعبر عن منظومة معرفية واجتماعية معينة، فإن هذه الخصوصيات لا بد أن تنعكس على اللغة التي تستعملها ما دامت اللغة هي الوعاء الذي يحمل المعاني والدلالات، وما دامت هي الوسيلة التي تكشف بها عن أفكارها وتصوراتها، وتعبر بها عن معتقداتها وقناعاتها. إن اللغة وبالضبط المصلطحات التي تستعملها حضارة ما، لا يمكن أن تكون لها نفس الدلالة اللغوية حتى ولو كان التعبير بنفس اللفظ، بحيث تكون الوظيفة الدلالية التي تؤديها في نسق فكري معين مخالفاً، بل وقد يكون متعارضاً تماماً مع نسق فكري آخر مغاير.

وإذا كانت الحضارات في حوار متواصل وتفاعل دائم، فإن قابلية التأثير والتأثر أمر وارد ومطروح، فلا بد أن يخضع هذا التفاعل لضوابط محددة حفاظاً على هوية الأمة واستقلالية شخصيتها الثقافية والحضارية. وضمن هذه الضوابط التي نطرحها، تأتي ضرورة تحديد المصطلحات التي نستعملها بحيث تكون حمولتها الدلالية تستجيب لخصوصياتنا الثقافية.

وإذا عدنا إلى تراثنا الفكري، نجد هذه القضية من بين القضايا الأشد استئثارا باهتمام مفكرينا القدماء، أيا كان مجال اهتمامهم. في هذا السياق، أكد الإمام ابن تيمية أهمية الاستقلال اللغوي في الحفاظ على هذه الخصوصية الفكرية والحمولة الثقافية للغة، وإن كان قد عبر عنها بلغة عصره، وفي حدود انشغالاته. يقول ابن تيمية: «إن اعتياد اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً»، لأن اللسان ـ كما يقول في موضع آخر ـ «تقارنه أمور أخرى من العلوم والأخلاق، فإن العادات لها تأثير عظيم فيما يحبه الله وفيما يكرهه، ولهذا جاءت الشريعة بلزوم عادات السابقين في أقوالهم وأعمالهم، وكراهة

الخروج عنها إلى غيرها من غير حاجة»[7].

وفي السياق نفسه، نتذكر هنا المناظرة العلمية البالغة الدلالة التي خاضها كل من متى بن يونس وأبو بكر الصيرفي بشأن تباين الدلالات اللغوية وما تستصحبه من حمولات ثقافية خاصة بحسب التباين في الخلفيات الثقافية التي تنتجها.

ولعل ما يدلنا على خطورة وأهمية تحديد المصطلحات واختيار اللغة المستعملة ما ورد في القرآن الكريم من النهي عن استعمال لفظة دون أخرى، واختيار لفظ دون آخر، كما تؤكد ذلك الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البقرة: 104]. فقد أوجبت الآية استعمال كلمة «انظرنا» ونهت عن كلمة «راعنا» رغم اتفاقهما في المعنى اللغوي، وذلك لاختلاف الوظيفة الدلالية التي استعملت فيها كل من الكلمتين كما تشير إلى ذلك الحيثيات التي نزلت فيها الآية.

وتوكيداً لضرورة تحديد المصطلحات وأهميتها في توضيح مدى استقلالية المذهبية الإسلامية في نسقها المعرفي ومنظومتها الفكرية، سنركز الحديث على الفوارق الدلالية للألفاظ الاجتماعية التي تأخذ معاني مغايرة ومتقابلة تماماً، حسب وظيفتها الدلالية داخل كل نسق فكري متميز. ونشير هنا إلى أن هدفنا من وراء هذه المقارنة هو توكيد الفكرة الأساسية التي يدور حولها هذا البحث، وهي أن الأساس الذي ينبني عليه علم الاجتماع الإسلامي، هو تبني المرجعية المعرفية التي تصدر عن الإسلام كمنطلق عقدي يقابل الإيديولوجيات الأخرى التي تنتظم ضمنها النظريات الاجتماعية الكبرى، والتوكيد على أن الذي يعطي المعنى الحقيقي لعلم الاجتماع الإسلامي بالذات، إنما هو الأساس المنهجي، وليس اختيار موضوعات معينة تتصل بالإسلام عبر امتداداته الاجتماعية والجغرافية.

---

(7) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، **اقتضاء الصراط المستقيم، مخالفة أصحاب الجحيم**، تعليق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، ط 2/ 1369، ص163 ـ 207.

إن النظرة الفاحصة لاستعمال الألفاظ الاجتماعية داخل كل نسق معرفي تبين الفوارق الدلالية بين هذه الألفاظ. وعلى سبيل المثال، فنحن نتحدث عن التقدم والتغير والصراع والتطور والطبقة والمجتمع والدولة والدين والسيادة والديمقراطية والتدرج الاجتماعي... إلى آخر هذه المصطلحات الاجتماعية التي تستعملها كل نظرية على العموم. إلا أن هذه المصطلحات تأخذ معاني ودلالات مختلفة، وتقوم بوظائف دلالية مغايرة تكون محملة بالخلفيات الحضارية والعقدية حسب الثقافات التي تنتمي إليها. ويمكن أن نتتبع بالتحليل والمقارنة الكثير من المصطلحات التي أشرنا إلى بعضها للوقوف على الفوارق الدلالية الدقيقة القائمة بينها.

2 ـ تحليل مصطلح التدرج الاجتماعي

إذا كان مجال هذا البحث لا يسمح بالدراسة المفصلة حفاظاً على الوحدة الموضوعية، فسأكتفي بالتركيز على تحليل مصطلح التدرج الاجتماعي ودلالته الاجتماعية في الأنساق الثلاثة: الرأسمالي والماركسي والإسلامي، وذلك بقدر ما نتبين هذه الفوارق حيث تختلف المعايير من نسق لآخر، وحيث يبرز أثر التوجيه الإيديولوجي والعقدي في التحليل. وسنستخدم في توضيح هذه الفوارق مجموعة من الألفاظ التي تشكل معظم الفئات الاجتماعية المختلفة التي يتكون منها مجتمع ما، أو شعب ما كالحاكم والمحكوم، والغني والفقير، والحر والعبد، والملك والمملوك، والعادل والظالم، والمستكبر والمستعلي والمستضعف، والموحد والمشرك، والمؤمن والكافر، والتقي والفاجر والمنافق...، وغيرها من الألفاظ التي تعبر عن المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والقيمية التي يمكن اعتمادها في التصنيفات الاجتماعية، والتمييز بين مختلف الفئات والطبقات المكونة للمجتمع.

وسنعمل على توضيح الأساس الذي يعتمده كل نسق مذهبي وإيديولوجي في تصنيفه لهذه الفئات، مع العلم أن هناك عدة معايير للتصنيف. فقد تكون هذه المعايير اجتماعية تعبر عن الموقع والنفوذ كالحاكم والمحكوم، والحر والعبد، وقد تكون معرفية وعلمية كالعالم والجاهل، والأمي والمتعلم، وقد

تكون دينية كالراهب والحبر والمؤمن والكافر، وقد تكون اقتصادية كالغني والفقير... والهدف الأساسي من هذا التصنيف الذي سنقدمه، أن نبين أن معايير التصنيف تتغير من نسق إلى آخر تبعاً للأساس الاعتقادي الذي يتبناه كل نسق، حيث يركز النسق الرأسمالي على الدخل والملكية والكسب المادي أساساً للتصنيف، ويركز النسق الماركسي على الصراع الطبقي وتناقض المصالح، بينما يركز النسق الإسلامي على المقاييس القيمية والعقدية والإيمانية.

وهذه الأنساق الثلاثة سنعرضها في شكل جداول يعبر كل منها عن نسق معين:

الجدول الأول: معيار التصنيف في المنظومة الرأسمالية

الألفاظ	دلالتها	معيار التصنيف
حاكم/محكوم	سياسة مدنية	سياسي - نفعي
رأسمالي/بروليتاري - غني/فقير - حر/عبد	حرية المنافسة - علاقة صراعية - استغلال طبقي	مادي - اقتصادي - نفعي.
قبائل - قوم - شعوب - أمة	صراع الحضارات/تناقض المصالح القومية	سياسي - عرقي - اقتصادي - نفعي
رسول - نبي - صديق - شهيد - مجاهد - مؤمن - كافر - موحد - مشرك - متقي - صالح - مصلح - مفسد - رباني - ناصح	دلالة معيارية غير قابلة للقياس - محددات وجدانية غير دالة اجتماعياً - اضطرابات عصبية	معياري غير معتمد
إمام - راهب - حبر	وظائف وطوائف دينية	ديني
عال - مستعل مستكبر - مستضعف	أحكام معيارية غير دالة	معياري غير معتمد

الجدول الثاني: معيار التصنيف في المنظومة الماركسية

الألفاظ	دلالتها	معيار التصنيف
حاكم/ محكوم ـ رأسمالي/ بروليتاري ـ غني/ فقير ـ حر/ عبد ـ عامل/ مالك	صراع طبقي تناقض المصالح استغلال اقتصادي	مادي اقتصادي
قبائل ـ قوم ـ شعوب ـ أمة	صراع طبقي تناقض المصالح	مادي ـ اقتصادي
مستعل ـ عال ـ مستكبر ـ مستضعف	أحكام معيارية غير دالة	تصنيف غير معتمد
صالح ـ مصلح ـ ربي ـ رباني ـ نبي ـ رسول ـ ولي ـ صديق ـ مؤمن ـ كافر ـ وثني ـ منافق ـ مرائي ـ فاجر ـ فاسق ـ مفسد ـ راهب ـ حبر	مفاهيم أسطورية رمزية ـ استيلاب الوعي الجماعي	تصنيف غير معتمد

الجدول الثالث: معيار التصنيف في المنظومة الإسلامية

الألفاظ	دلالتها	معيار التصنيف
حاكم ـ محكوم	سياسة شرعية	سياسي/ شرعي
غني/ فقير ـ عامل/ مالك	تفاوت اقتصادي تقسيم العمل	غير معتمد
حر ـ عبد ـ مالك ـ مملوك	ظلم اجتماعي	غير معتمد
مستعل ـ مستكبر ـ عال ـ ظالم ـ مستضعف ـ مفسد	ظلم اجتماعي ظلم سياسي	معياري
ناصح ـ صالح ـ مصلح ـ ربي ـ رباني ـ ولي ـ نبي ـ رسول ـ منافق ـ مرائي	تفاضل ديني/ أخلاقي/ اجتماعي	معياري
قبائل ـ قوم ـ شعوب ـ أمة	تعارف ـ تثاقف	لغوي محايد عرقي/ ثقافي
مؤمن ـ كافر ـ مشرك ـ إمام ـ راهب ـ حبر	حرية الاعتقاد	عقدي/ ديني

ملاحظات عامة حول الجداول الثلاثة

كل جدول من هذه الجداول الثلاثة يعبر عن اتجاه إيديولوجي أو مذهبي يعتمد أنموذجا تفسيريا خاصا به. فالتدرج الاجتماعي في النظرية الرأسمالية يختلف عنه في النظرية الماركسية، كما يختلف عنه في النظرية الإسلامية، وإن كان في الأولى والثانية يتفق في تركيزهما على المعايير المادية في التصنيف، حيث تركز الأولى على النفوذ والموقع الاجتماعي اعتماداً على القدرة المادية والكسب المادي، في حين تركز الثانية على عامل الصراع الطبقي وتناقض المصالح المادية، وما ينتج عنه من انقسام المجتمع إلى فئتين متعارضتين سياسياً وفكرياً واجتماعياً. أما في النظرية الإسلامية فتظهر عناصر أخرى من طبيعة مغايرة، تركز على البعد المعياري بالخصوص في تصنيف الأفراد والمجتمعات والشعوب، وإذا كانت العوامل الأخرى حاضرة، فليست لها أية دلالة على التفاضل أو الهرمية الاجتماعية.

1 ـ التدرج الاجتماعي وفق النظرية الرأسمالية

تظهر الإيديولوجيا الرأسمالية على قدر كبير من الوضوح في توجيه التحليلات التي يقدمها علماء الاجتماع الرأسماليين في تركيزهم على المنافسة الاقتصادية الحرة، وأثرها في تحديد مواقع ونفوذ الأفراد. لقد أكد عالم الاجتماع الأمريكي «روس» أن المجتمع يتصدع عادة من جراء النزعة التنافسية التي تؤكد دائماً على أن الفقير هو فقير بطبعه، وأن هؤلاء الفقراء التعساء الذين يحتلون مكاناً في غاية التواضع على سلم المجتمع يرجع السبب في وضعيتهم هذه إلى فشلهم أو فشل آبائهم في الاختيارات المختلفة التي يتيحها النظام التنافسي. فروس يريد بهذا التحليل أن يؤكد على موضوعية النظام الليبيرالي الذي يتيح لجميع الأفراد القدرة على التنافس في ظل قدراتهم وكفاءاتهم الخاصة، ومن فشل في حلبة التنافس يكون مصيره أدنى درجة في سلم التدرج الطبيعي الاجتماعي[8].

(8) ينظر مقال بعنوان: علم الاجتماع والتحديات الإيديولوجية ومحاولات البحث عن الموضوعية لعاطف أحمد فؤاد، مجلة **العلوم الاجتماعية**، عدد 3، السنة 8/ 1980 ص66.

إن الأساس الذي يقوم عليه التدرج الاجتماعي في هذه النظرية الاجتماعية هو الدخل والثروة وامتلاك وسائل الإنتاج، وهي أمور طبيعية متاحة لجميع الأفراد وطبقات المجتمع، وفشل طبقة معينة في الترقي داخل السلم الاجتماعي يعود إلى سوء اختياراتها هي وفشلها الذاتي، بينما يرجع تفوق الطبقات الأخرى إلى قوتها الذاتية. وهنا يظهر أثر النـزعة التطورية كما نادى بها عالم الاجتماع الأميركي سمنر الذي اعتبر التدرج الاجتماعي نتاجاً طبيعياً للعمليات التطورية الاجتماعية والطبقية، ويرى أن الأفراد ينتظمون في شرائح مختلفة وفقاً لما يبذلونه من مجهودات غير متساوية من أجل التقدم، وتتنوع هذه المجهودات والإسهامات بين إسهامات فزيقية، وأخرى أخلاقية وعقلية، تتسم بالنسبية وفقاً لنصيب كل فرد منها[9]. إن الموقع الذي يحتله كل إنسان في السلم الاجتماعي هو نتيجة طبيعية مترتبة على قدرة الفرد وذكائه في استغلال الفرص التي يوفرها النظام الفردي التنافسي الحر والمتاحة لجميع الفئات، وعلى أساس تفوق الأفراد المادي يتحدد موقعهم الاجتماعي. وهذا التحليل يكشف عن حضور المفاهيم الرأسمالية في التحليل، وتوجيهها إياه حتى يأتي منسجماً مع روح النظرية الرأسمالية.

2 ـ التدرج الاجتماعي وفق النظرية الماركسية:

يأخذ المجتمع الإنساني غير الماركسي في النظرية الاجتماعية الماركسية شكلاً واحداً يتميز بالصراع الدائم بين نمطين اجتماعيين مختلفين تاريخياً وثقافياً. ففي نظر ماركس لا يوجد في الحقيقة سوى طبقتين كبيرتين، لأنه لا يوجد في المجتمع الرأسمالي سوى مجموعتين لكل منهما تصورات متناقضة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، ولكل منهما في الواقع إرادة سياسية وتاريخية محددة[10]. ولكن التمييز بين هاتين الطبقتين المتناقضتين لا يلغي وجود مجموعات فرعية داخل كلتا الطائفتين كما لا يمنع وجود مجموعات لم تخضعها كل منهما لنفوذه. غير أن هذه المجموعات الهامشية أو الخارجية

(9) المرجع السابق، ص66.

(10) R.Aron, Les étapes de la pensée sociologique, P: 192.

ستجبر بالتدرج مع التطور التاريخي على الالتحاق بالمعسكر البروليتاري أو الرأسمالي[11]. فالمجتمعات غير الاشتراكية والبدائية، أي تلك التي تنعدم فيها الملكية، يتحدد فيها موقع الناس وفق ملكية وسائل الإنتاج، والأفراد ينقسمون بالضرورة إلى أفراد مستثمرين وأفراد تحت الاستثمار، ولا يوجد سوى معسكرين: المعسكر الحاكم والمعسكر المحكوم. وتنقسم سائر الشؤون الاجتماعية بنفس التقسيم كالفلسفة والأخلاق والدين والفن، فيكون في المجتمع نوعان من كل منهما، يطابق كل منهما التفكير الخاص لإحدى الطبقتين الاقتصاديتين، ولو كان هناك نوع واحد من الفلسفة أو الأخلاق أو الدين، فهو يأخذ أيضاً صبغة التفكير الخاص للطبقة الحاكمة التي استطاعت فرض آرائها وأفكارها على الطبقة الأخرى[12].

3 ـ التدرج الاجتماعي وفق النظرية الاجتماعية الإسلامية

في النظرية الاجتماعية الإسلامية تتغير الموازين وتختلف المقاييس. فالأفراد يتخذون مواقع متباينة ومتفاوتة، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي، ولكن هذا التفاوت في النفوذ الاجتماعي أو الكسب المادي ليست له أية دلالة على التدرج الاجتماعي وتصنيف الأفراد. فالمقاييس المستعملة في التصنيف ذات طبيعة مغايرة، ترتكز على محاور أخرى غير النفوذ الاجتماعي والكسب المادي. إن الأساس الذي تعتمده النظرية الإسلامية في التصنيف وتحديد موقع الأفراد أساس عقدي قيمي، وعلى هذا الأساس، فالمجتمعات الإنسانية تنقسم إلى مجتمعات توحيد ومجتمعات شرك، والأفراد في هذه المجتمعات ينقسمون إلى مؤمن وكافر، وفق المعيار الديني، وبر وفاجر وفق وفق المعيار القيمي[13]. وفي هذا المنظور، تغيب الاعتبارات غير القيمية في تصنيف الأفراد، حيث إن موقعهم الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي لا يمنحهم أي امتياز مجتمعي. وبالمقابل يبرز المعيار الإيماني الأخلاقي كمعيار

(11) المرجع السابق، 192.
(12) مطهري، مرتضى، **المجتمع والتاريخ**، مرجع سابق، ص45.
(13) ينظر هذا الموضوع في: ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، مرجع سابق، ص144.

وأساس للتفاضل الاجتماعي، حيث يتحدد موقع الأفراد في المجتمع بحسب ترقيهم في خلال الخيرية والصلاح، والتقوى والإيمان، وهو المعنى الذي عبر عنه القرآن الكريم بـ«التقوى» في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات: 13].

وهذا المعنى توضحه كثير من الأحاديث النبوية الواردة في الموضوع. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قيل للنبي ﷺ: يا رسول الله أي الناس خير؟ قال: «أنا ومن معي». قال: فقيل له: ثم من يا رسول الله؟ قال: «فرفضهم»[14]. وقال ﷺ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم، والناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا..»[15].

هذه المعايير التي أسسها الوحي هي التي شكلت فكرة التدرج الاجتماعي عند مفكري الإسلام، وهو الذي يلخصه ابن تيمية في هذا النص، وهو على قصره جامع ومغن في هذا الموضوع حيث يقول: «إن الفضل الحقيقي هو اتباع ما بعث الله به محمداً ﷺ من الإيمان والعلم باطناً وظاهراً، فكل من كان فيه أمكن كان فيه أفضل، والفضل إنما هو بالأسماء المحمودة في الكتاب والسنة،

---

(14) ابن حنبل، أحمد، **المسند**، ج15، ص106.

(15) البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج4، ص217.

وقد ورد في هذا الباب أحاديث مستفيضة نذكر منها الأمثلة الآتية: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قيل: يا رسول الله من أكرم الناس؟ قال: «أتقاهم»، قالوا: ليس عن هذا نسألك قال: «فيوسف نبي الله بن نبي الله بن خليل الله». قالوا: وليس عن هذا نسألك. قال: «فعن معادن العرب تسألون خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا». الحديث متفق عليه. ينظر في صحيح البخاري الجزء الرابع صفحة: 216.

وفي حديث آخر قال ﷺ: «ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية»، الحديث رواه البخاري، الجزء الرابع، ص223.

قال ابن تيمية: ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة، فإن العبرة بالأسماء التي حمدها الله وذمها كالمؤمنين والكافرين والبر والفاجر والعالم والجاهل. ينظر، **اقتضاء الصراط المستقيم**، مصدر سابق، ص144.

مثل الإسلام والإيمان والبر والتقوى، والعلم والعمل الصالح والإحسان ونحو ذلك، لا بمجرد كون الإنسان عربياً أو عجمياً، أو أسود أو أبيض، ولا بكونه قروياً أو بدوياً»[16].

4 ـ تحليل بعض المصطلحات الواردة في الجداول الثلاثة:

المصطلحات التي وردت في الجداول الثلاثة تتنوع في عمومها بين أربعة أنواع: سياسية، وعرقية، واقتصادية نفعية، وعقدية معيارية. وبعض هذه المصطلحات قد يكون مستعملاً في الأنساق الثلاثة، وبعضها الآخر قد يكون خاصاً بنسق دون الآخر، ولكن ورود نفس المصطلح في الأنساق الثلاثة لا يعني بالضرورة اتحاد دلالاته في كل منها. وهذه الملاحظة ذاتها تنطبق على معايير التصنيف المتكررة في الجداول الثلاثة، فتصنيف الحاكم مقابل المحكوم مثلاً يقوم على أساس سياسي في الأنساق الثلاثة عموماً، وهو اتفاق في الشكل وليس في المضمون. فالمضمون السياسي في مفهومه الإسلامي لا يعادل مقابله في النظامين الآخرين. وكذلك الغني والفقير، فمقياس التصنيف وهو الكسب المادي ليس له نفس الدلالة في كل الأنساق الثلاثة، وكذلك تختلف الدلالة الاجتماعية لنفس اللفظ حسب تلك الأنساق.

وهذه المقارنة تهدف إلى التوكيد على الفكرة التي قصدنا توضيحها في هذا الفصل عندما طرحنا ضرورة التزام المذهبية الإسلامية كضابط أساس لإسلامية العلوم الاجتماعية، وستكتشف هذه المقارنة أن الذي يميز علم الاجتماع الإسلامي بالضبط هو وجود هذه الخلفية العقدية كمرجعية فكرية تهيمن على الباحث المسلم، وعلى أساسها نتبين أن هناك فوارق جوهرية وأساسية بين التصورات التي تقدمها المذهبية الإسلامية في مقابل التصورات التي تقدمها غيرها من الإيديولوجيات.

(أ) تحليل المصطلحات ذات الدلالة السياسية:

تختلف دلالة المفاهيم والاصطلاحات السياسية، كما تختلف معايير

---

(16) ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم**، مرجع سابق، ص145.

التصنيف من نسق إلى آخر. إن مجموع هذه المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في المنظومتين الليبيرالية والماركسية ذات أبعاد صراعية تنعكس سلبا على العلاقات الناظمة للأفراد داخل المجتمع السياسي. هذه الأبعاد الصراعية مرتبطة بالتصور الذي يختزنه الوعي الغربي منذ مرحلة الأنوار عن الإنسان والعلاقات الإنسانية. إن الإنسان كما يراه هوبز في كتابه (Leviathan) شرس، بهيمي، وفظ غليظ القلب... يعيش في حالة توحش وعداء. وهذا يفترض طبيعة عدائية لا طبيعة ودية متناغمة، ويكون مصدرا للعنف لا للحياة الاجتماعية. وعلى هذا النحو أقيم النظام السياسي على الرغبة والمصلحة الفردية. والهيأة السياسية التي تصدر عن هذا التصور هي ما يسميه هوبس بـ (Leviathan)، وهو وحش بحري يرمز إلى القوة الجماعية لعنف المجتمع[17].

وبغض النظر عن الفروق الحاصلة بين المنظومتين الليبيرلية الفردية أو الماركسية الجماعية، إلا أنهما تتأسسان معا على قاعدة فلسفية مشتركة تؤمن بمركزية الإنسان.

وكما يقول الفيلسوف رجاء غارودي، كلا النظامين يغض النظر عن التعالي والسمو «Transcendance»، أي أن الإنسان بالنسبة لهذا النظام أو ذاك، وسواء أتعلق الأمر في النظام الرأسمالي بالفرد أو بتحالف مصالح الأفراد، أو تعلق في حالة الاشتراكية بالحزب أو الدولة، فإن الإنسان هو مركز ومقياس كل شيء.

إن هذه النزعة «الاكتفائية» (Suffisance) التي تستغني عن الإله المتعالي، تتخذ موقفا نقيضا لتعالي الله وسموه. وحين يتم استبعاد بعد التعالي هذا، أي حين لا يكون هناك منظم آخر للعلاقات الاجتماعية غير مصالح الأفراد والجماعات المتنافسة والمتواجهة، فإن العنف يصبح قانون المعركة مهما كانت الأوهام والتخيلات التي نحاول بواسطتها إخفاءه، سواء أتعلق الأمر بـ«اليد الخفية» المزعومة التي سيتحقق بفضلها انسجام الجميع انسجاماً تاما إذا اتبع كل

---

(17) بن بيلا، أحمد، النسب اللعين: نقد العقل الغربي، مجلة **المنعطف**، العدد: 23 ـ 24، 2004، ص19.

فرد مصلحته الخاصة، حسب الليبرالية الكلاسيكية، أو تعلق باليد الظاهرة «الاشتراكية العلمية» المزعومة، والتي بحسبها يخطط الحزب أو الدولة عن وعي للسعادة المشتركة(18).

إن مفاهيم من قبيل الديمقراطية والسيادة تعبر عن الترجمة الفعلية للفلسفة الليبيرالية المادية. إن المجتمع السياسي الليبيرالي هو صاحب السلطة، وله السيادة الكاملة في التشريع والحكم، وهي أهم المؤشرات المحددة لمطلق الإرادة الإنسانية المتحررة من سلطة الدين والقيم ومبدأ العبودية لله الخالق. إن هذين المفهومين ينطلقان ـ كما يقول عبد الحميد أبو سليمان ـ من تأليه الفرد وجعله غاية (19).

وبعكس هذا المنظور، تجسد المفاهيم السياسية في المنظومة الإسلامية حقيقة العبودية التي هي من مقتضيات عقيدة التوحيد. لقد اصطلح الفقهاء على تسمية إنتاجهم العلمي بـ«الأحكام»، ومن ثم عبروا عن اجتهاداتهم السياسية بـ«الأحكام السلطانية»، وهو اصطلاح تعجز عن استيعابه كل المفردات السياسية الغربية، بحكم الحمولة العقدية التي يحملها ويترجم عنها. فالتعبير بالأحكام يحيل إحالة مباشرة إلى مرجعيتها الدينية بوصفها منظومة عقدية وقيمية وتشريعية، ومن ثم كانت صفة «الشرعية» لازمة للأحكام لا يتصور انفكاكها عنها، فنعتت بـ«الأحكام الشرعية».

وسواء أكانت هذه الأحكام قطعية ناشئة عن النص القطعي الدلالة، أو ظنية ناشئة عن اجتهاد فقهي، فإنها تبقى أحكاما شرعية، أي معبرة عن مراد الشارع، ومفسرة له سواء أصاب هذا المجتهد هذا المراد أم أخطأه، ومن ثم اعتبروا ما يصدر عن المجتهد من أحكام توقيعا عن الله، وتلك هي الدلالة

---

(18) غارودي، رجاء، تأملات في الاقتصاد الإسلامي، مجلة **المنعطف**، العدد 23 ـ 24، 2004، ص113.

(19) ينظر في هذا السياق: مقال بعنوان إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، عبد الحميد أبو سليمان، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 31/ 1402، ص110. وينظر كذلك، **المقال القيم** للأستاذ ميمون نكاز: «الديمقراطية ومتعلقاتها: منطق الاحتواء والتوطين»، مجلة **المنعطف** العدد/ 9.

البليغة التي عناها ابن القيم عندما ترجم لعنوان كتابه الرائع بـ«إعلام الموقعين عن رب العالمين».

وعلى أساس هذا الاصطلاح نفهم ما تستصحبه عبارة الأحكام السلطانية، وهي مجموع «القوانين» الإدارية والسياسية، من إيحاءات وظلال متجذرة في البنية الدينية.

وإذا انتقلنا إلى المعايير المحددة لأنماط السلطة والشرعية، نجدها تعكس بقوة الخلفية الإيديولوجية والعقدية التي تتأسس عليها. ففي المنظومة السياسية الليبيرالية، يرتكز تصنيف السلطة على معيار سياسي ـ اجتماعي بالأساس، وبناء عليه يتم تقويم أنماط السلط والنظم السياسية. فهي إما أنظمة ديموقراطية تحقق العدل الاجتماعي، وتقر الحريات العامة وتحترمها، وتقر حرية التعبير والرأي وتمارسهما، وتكرس دولة العدل والقانون وتخضع له...، وإما أنظمة تضاد كل المواصفات السابقة، فتوصف بأنها ديكتاتورية ومستبدة وعسكرية، وغيرها من النعوت التي تختزل في وصفها باللاديموقراطية أو المعادية للديموقراطية. وينعكس هذا المرتكز الاجتماعي ـ السياسي على آليات المحاسبة ذاتها، حيث تتخذ محاسبة الدولة أشكالا احتجاجية سياسية واجتماعية صراعية بشكلها المعروف.

أما في المنظومة الإسلامية، فإن التصنيف الفقهي لأنماط السلطة يأخذ بعدا مباينا وأكثر شمولية. فهو وإن كان يستوعب المعيار السابق، مع مفارقته من حيث المضمون، إلا أنه يتجاوزه إلى تحديد معايير أخرى تستجيب للشروط الثقافية التي يرتكز عليها، وهي معايير أخلاقية ودينية.

وعلى هذا الأساس يحدد الفقهاء معايير ثلاثة للتصنيف، وبموجبها تتحدد أنماط السلطة أو الولاية بحسب التعبير الفقهي. هكذا يميز الفقهاء بين ولاية العدل، وولاية الجائر، وولاية الفاسق، وولاية الكافر، ولكل حكمها الذي يحدد وضعها الدستوري.

أما ولاية العدل فهي الولاية التي توفرت لها الشروط الفقهية المعتبرة، وهي شروط ترتد إلى مواصفات موضوعية وقيمية، وهي الولاية الوحيدة

المعترف بشرعيتها لكونها تستجيب للمعايير الفقهية المحدِّدة لشرعية السلطة.

وهذه الولاية المعترف بشرعيتها تقابلها أنواع ثلاثة من الولايات هي: ولاية الفاسق، وهي الولاية التي تفتقر إلى شرط العدالة أي المؤهلات الأخلاقية، وولاية الجائر، وهي الولاية التي تتأسس على مبدأ الإكراه والغلبة، وولاية الكافر، وهي الولاية التي تفتقر إلى شرط الإسلام ابتداءً.

وهذا التصنيف يحيل إلى معايير ثلاثة:

الأول: قيمي معياري، ويؤدي الإخلال به إلى إفراز ولاية غير شرعية، هي ولاية الفاسق.

والثاني: سياسي ـ اجتماعي، ويؤدي الإخلال به إلى إفراز ولاية غير شرعية هي ولاية الجائر.

والثالث: ديني، ويؤدي الإخلال به إلى ولاية ساقطة من أساسها.

وبهذا الاعتبار تتعدد المعايير المحددة لشرعية السلطة، وهي معايير لا يمكن اختزالها في بعدها الاجتماعي والسياسي فحسب. فهذا الاختزال يحصر مصداقية السلطة في التزاماتها السياسية والاجتماعية بالخصوص، لكنه يسقط من حسابه الاعتبارات الأخلاقية والدينية، مع أن السلطة في منظورها الإسلامي، ما وجدت أصلاً إلا لحماية هذه الاعتبارات التي اعتبرها الفقهاء من أخص وظائفها، وبدونها تفقد كامل مصداقيتها بل ومبرر وجودها.

(ب) تحليل المصطلحات ذات الدلالة الاقتصادية:

إن المفاهيم والمصطلحات الاقتصادية ترد عليها الملاحظات السابقة ذاتها، من حيث خلفياتها المرجعية المؤسسة. فهي تعكس علاقات صراعية بين الفئات الاجتماعية المتنافسة من جهة، وبين الإنسان والطبيعة من جهة ثانية. وهي في الوقت نفسه تترجم عمليا مبدأ سيادة الإنسان باختزاله في بعده الاقتصادي حيث تحل القيم النفعية وتسليع الإنسان محل الأبعاد القيمية والخلقية. وضمن منظور مادي نفعي كهذا، يصبح مبدأ المنافسة الحرة الذي

يحكم «الاقتصاد المتوحش»[20] ـ وهو النعت الذي اختاره فيليب سان مارك عنوانا لأحد كتبه ـ الناظم الوحيد للعلاقات الإنسانية، وهو ما عناه غارودي بألوهية أو وحدانية السوق (Monotheisme du marché).

إن هذا البعد الصراعي والاختزالي في نفس الوقت هو ذاته الذي يحكم المنظومة الماركسية، حيث يتم ترشيح العامل الاقتصادي كمحدد أساس لكل المتواليات الصراعية عبر التاريخ بين الأنماط والفئات والإيديولوجيات «الرأسمالية» ومقابلاتها «البرولتارية»

وضمن منظور مغاير، لا تأخذ المفاهيم الاقتصادية في سياقها الإسلامي أي دلالة على مركزيتها في الحياة الاجتماعية. والنشاط الاقتصادي ليس له أية فاعلية في عملية هيكلة وتراتبية المجتمع. وعلى مستوى تبادل المنافع المادية يظل هذا النشاط محكوما بنظام القيم الذي يجعل منه مجرد أداة وظيفية. والفرد في هذا النظام ليس كائناً اقتصادياً، بل فردا ينتمي إلى مجتمع، ويقوم بأداء وظيفة اجتماعية في إطار تقسيم العمل وتكامل الأدوار. إن مفاهيم من قبيل الغنى والفقر تتجرد من كل أبعادها الطبقية والصراعية، والفوارق الاجتماعية والاقتصادية تعالج ضمن منظور قيمي وأخلاقي وديني، قد يتخذ شكلا نظاميا محدد كالزكاة، ولكنه يتجاوز كل الصيغ النظامية ذات الطابع القهري إلى صيغ إنسانية خيرية تستعصي على الحدية والحصر، وهي تستثمر كل معاني ودلالات الخيرية التي يشيعها مبدأ الإيثار، ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: 9].

(ج) تحليل المصطلحات ذات الدلالة العرقية أو الجنسية:

هذه المصطلحات مثل القبيلة والشعب والقوم والأمة...، من أكثر المفاهيم التصاقاً بالخصوصية الثقافية، فالتجمعات البشرية قد تتحدد وفق اعتبارات عرقية أو قومية أو سياسية أو دينية وغيرها. فثمة تجمعات تأسست على محددات إيديولوجية كما هو شأن النظرية الماركسية، أو محددات قومية

---

(20) Philippe Saint Marc, L'economie Barbare, ed. Frison-Roche, 1994.

كما هو شأن نظرية الدولة والأمة، أو عرقية عنصرية كما هو شأن كثير من التكتلات السياسية الكبرى، وكلها تأخذ أبعادا صراعية تفرضها المصالح الذاتية الخاصة.

وجدير بالملاحظة أن المحدد الأساس المعتمد في المذهبية الإسلامية يرتكز على أساس الرابطة العقدية التي بموجبها يتشكل مفهوم الأمة الإسلامية. ولأن الإسلام بوصفه عقيدة مجردة من كل الاعتبارات المصلحية والتحيّزات الإنسانية أيا كان نوعها، فإن هذا المفهوم يرفض أي شكل من أشكال التجمعات الطائفية أو العرقية والقومية لما تنطوي عليه من تحيّزات. وإذا كان لابد من التفاضل بين الشعوب والثقافات، فإن أساس التفاضل سيكون قيمياً بالضرورة، حيث تثمن الشعوب بقدر ما تتمثله من قيم إنسانية تحفظ كرامة الإنسانية جمعاء.

وعلى صعيد العلاقات والتواصل بين الشعوب، فإن مبدأ «التعارف» يشكل الناظم لعقد الإنسانية بكل تلويناتها الدينية والعرقية والقومية، واختلاف الأديان والمذاهب والأجناس لا يحول دون تحقيق هذا المبدأ الذي يجد مبرراته في الأخوة الإنسانية المشتركة. إن كل الناس بينهم قدر مشترك من الأخوة، إن في دائرة الدين أو في دائرة الأخوة الإنسانية الأوسع. وهذه الدوائر تظل مفتوحة ولا تعرف أية حدود نهائية، ذلك أن أي أمة من الأمم، إذا نظرنا إليها من المنظور الإسلامي، لا تخلو أن تكون أمة الاستجابة أو أمة الدعوة، ومبدأ التعارف الذي دعا إليه القرآن يجعل الشعوب تتواصل في حركية دائمة. فمبدأ التعارف يقتضي بالضرورة التحاور، إذ لا تعارف بغير حوار، ولا حوار إلا حيث يكون التباين. وحركية الشعوب من دائرة إلى أخرى هي ثمرة اختيارات طوعية وإرادية فردية محضة لا تعرف معنى للإكراه، إذ لا سلطة على الضمائر.

(د) تحليل المصطلحات ذات الدلالة العقدية:

بخصوص هذه المفاهيم والمصطلحات نلاحظ أنها غير معتمدة في النظريات الاجتماعية غير الإسلامية باعتبارها تصدر عن أحكام معيارية غير قابلة للقياس والتكميم. فعلم الاجتماع الرأسمالي وكذلك الماركسي، لا يوجد في

قاموسهما الاجتماعي مصطلحات من قبيل ناصح، وصالح ومصلح، وربي، ورباني، وتقي، ومؤمن، وولي، ومشرك، وكافر، ومنافق، ومرائي...، وهي نظرة متعالية تخالف ما هو عليه واقع الناس وأطياف المجتمعات، حيث إن هذه الفئات هي بالفعل فئات اجتماعية موجودة، وذات تفاعل بارز في الحراك الاجتماعي، ولها سلوكها الاجتماعي المتميز حسب القيم التي تؤمن بها وتوجه حياتها وتحدد تصرفاتها.

إن حديث القرآن عن تصنيف الأفراد والأمم، ركز بالضبط على هذه المحددات دون غيرها، وحين ذكر هذه الألفاظ استعملها للدلالة على وجود فئات اجتماعية نشيطة وشديدة الفعالية، وهو أصدق في الدلالة على هذه الظاهرة الإنسانية الممتدة في عمق التاريخ البشري.

لقد تفرد القرآن بذكر مصطلحات لا نجد لها مقابلاً في النظريات الوضعية من قبيل: «المستكبرون» و«المستعلون»، و«المفسدون»، و«المستضعفون»...، فهذه المصطلحات تتصل اتصالاً وثيقاً بالمذهبية الإسلامية، وإن ظهر ما يقابلها في غيرها فهو من الناحية الشكلية فقط. فطائفة المستكبرين قد تقابل في النظرية الماركسية طائفة المستغلين الرأسماليين، وطائفة المستضعفين قد تقابل طائفة العمال الكادحين.

وبالفعل، نجد بعض الماركسيين العرب يقدمون قراءة ماركسية للتصنيف القرآني، وفي اعتقاد هؤلاء أن القرآن الكريم يقسم المجتمع الإنساني إلى قطبين متعارضين: فالكافرون والمشركون والمنافقون والفاسقون والمفسدون هم المستكبرون والجبابرة، وبالعكس، فالمؤمنون والصالحون والشهداء يمثلون الطبقة المستضعفة والمحرومة[21].

وهذه القراءة التأويلية فيها الكثير من التعسف والتحكم في حمل اللفظ القرآني على غير مراده، فليس كل المؤمنين من المستضعفين، ولا كل المشركين والملحدين من المستكبرين، وإن كان الغالب أن المستكبرين المكذبين للأنبياء من الطبقة المترفة التي تريد الحفاظ على مصالحها المادية

---

(21) حول هذا الموضوع، ينظر التفاصيل في كتاب، **المجتمع والتاريخ**، ص149 ـ 150.

والاجتماعية، وهي الطبقة التي أصيبت بالتلوث والاعتياد على الوضع القائم.

إن القرآن الكريم يذكر الكثير من الشواهد التي تشير إلى أن التلازم بين الغنى والاستعلاء، وبين الفقر والاستضعاف ليس تلازماً ضرورياً كما هو الحال مع مؤمن آل فرعون، وامرأة فرعون، وسحرة فرعون، وثورة موسى عليه السلام الذي نشأ وتربى في أحضان الملوك، ومع ذلك فضل حياة البداوة على حياة الترف، وثار على الظلم، ويذكر القرآن كذلك الأنبياء الملوك أمثال داود وسليمان عليهما السلام.

لكن هذه القراءة التأويلية لا تخلو من دلالة، فهي تقدم شاهدا حيا على استحالة تجريد المفاهيم من سياقاتها المذهبية، وخلفياتها المرجعية المؤسسة، وهذا ما توسلت إلى بيانه من خلال هذه المقارنات. فهذه المقارنات المقتضبة، تؤكد وجود أنموذج تفسيري مستقل بذاته، له مفاهيمه ومعاييره، ويملك كل المقومات المنهجية ليقدم بدائل منهجية تحل محل النظريات والنماذج الاجتماعية الوافدة، وتمكن الباحث المسلم في المجال الاجتماعي خصوصاً، والإنساني عموماً، من تقديم قراءة موضوعية لمشكلاته الاجتماعية والإنسانية في ضوء أصوله العقدية.

الفصل الرابع

الضابط الرابع
ضرورة التحرر من النزعات الذاتية والإيديولوجية

مقدمة

لعله اتضح مما سبق أن من بين السلبيات التي حالت دون تحقيق علم الاجتماع قدرا معقولا من الموضوعية العلمية التزامه بخدمة أهداف سياسية وقومية وطبقية واستعمارية، أصبح معها علم الاجتماعي أداة إيديولوجية أكثر منه أداة معرفية وعلمية، بحيث التزم علماء الاجتماع بخدمة أهدافهم ومصالحهم القومية. وبالمثل، وظف علم الاجتماع في خدمة الأهداف السياسية والعسكرية للدول الكبرى، واتخذ أداة لقمع الشعوب المستضعفة، بالإضافة إلى الموقف المتحيز الذي وقفه علماء الاجتماع على مستوى الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، حيث التزم كل فريق بالدفاع عن انتمائه السياسي، والدخول في حرب إيديولوجية مكشوفة. إن محاولات نقدية كثيرة كانت تهدف إلى إنقاذ علم الاجتماع من هذا المأزق وتخليصه من هذه النزعة التي تناقض ما كان يهدف إليه من تحقيق للموضوعية العلمية، ولكن يبدو أن هذه المحاولات فشلت في تحقيق هذه المهمة الصعبة، مما جعل البعض يعتقد أن العلوم الاجتماعية علوم إيديولوجية بالضرورة، وأنه يتعذر التخلص من النزعات الذاتية والنفعية الخاصة، مادامت هذه العلوم مرتبطة بالإنسان، ومادام الإنسان نفسه مرتبطا بقيم وأهداف ومصالح طبقية وسياسية، ومحكوماً بالشروط البيئية التي يعيش فيها.

ومن هنا تأتي ضرورة هذا الضابط لنوكد من خلاله قضية أساسية، وهي

أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تتأثر بقيم وأفكار وتوجيهات خاصة، وأن التخلص من هذه القيم والمؤثرات أمر متعذر بالفعل. ومن ثم فإن المشكلة التي ينبغي طرحها للنقاش ليست مشكلة التخلص من هذه المؤثرات القيمية، لأن ذلك يعني سلخ الإنسان وتجريده من هويته، وإنما ينبغي أن نركز حديثنا حول منظومة القيم والمبادئ التي توجه الإنسان بحد ذاتها. إن الأفكار والنظريات والمبادئ والإيديولوجيات التي يدين بها الإنسان ليست على درجة واحدة من المصداقية، ومن ثم تأتي ضرورة كشف الزيف الإيديولوجي الذي تمارسه كثير من المدارس والمذاهب والنظريات، تبعاً لمنظومة القيم التي تدين بها، والبحث عن مذهبية تتمتع بحيادية مطلقة تمكن الإنسان من صياغة أفكاره وقيمه وتفسيراته وفق مقتضياتها. إن الباحث إذا كان يصدر في نشاطه المعرفي عن مذهبية تتمتع بهذه المصداقية والحيادية، لا يضره بعد ذلك أن يلتزم بقيمها وتوجيهاتها وأهدافها، مادامت هذه المذهبية لا تعكس أية تحيزات قومية أو عنصرية أوطبقية، ولا تهدف إلى تحقيق مصالح قومية معينة بقدر ما تهدف إلى خدمة الإنسان، بغض النظر عن انتمائه العنصري أوالطبقي أو الديني أو السياسي.

المبحث الأول
ضرورة التمييز بين الالتزام الإيديولوجي و الالتزام العلمي

يكاد يجمع النقاد والدارسون في مجال العلوم الاجتماعية على أن أهم العوائق التي تعترض طريق العلوم الإنسانية والاجتماعية في سعيها إلى تحقيق الموضوعية العلمية تكمن في العوامل الذاتية والشخصية، والانتماءات الإيديولوجية أوالدينية أو العرقية التي تشكل مجموع القيم التي يدين بها الباحث، وتسيطر على تفكيره وتكوينه المعرفي، وطريقة تحليله للقضايا والمشكلات الاجتماعية المدروسة. فالقيم التي يلتزم بها الباحث تتحكم في مجموع العمليات الفكرية والعقلية التي يقوم بها، وتوجهه نحو اختيارات لا تكون في كثير من الأحيان علمية وموضوعية.

إن الدراسات الاجتماعية ـ رغم الحيادية التي تدعيها ـ تتجاوز أحكام الواقع إلى أحكام القيمة لاتصالها بالسلوك الإنساني نفسه، وهو سلوك يثير في نفس الباحث مشاعر القبول أو الرفض، والحب أو الكراهية، حيث يصدر في أحكامه وفقا لتعاطفه، سواء أكان مؤيداً أم معارضاً. فالسلوك الإنساني لا يقف أمام الدارس والملاحظ موقفاً سلبياً خالصا، وهو ليس مادة ميتة مجرة من كل تفاعل.

فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها، أو نفور منها. كما أن المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية للباحث تمارس عليه ضغطا حادا، وتجعله خاضعا لأحكام مسبقة، متأثرا في ذلك بالوسط الاجتماعي الذي عاش فيه، وبنوعية التربية التي تلقاها، وبإرثه الثقافي وبتاريخه[1].

وقد ظهر تأثير المواقف التي يتبناها الباحث على نتائجه بشكل حاد إلى درجة أن بعض النقاد أعلنوا صراحة أن الموضوعية الكاملة في العلوم الإنسانية والاجتماعية مستحيلة التحقق، وأنه من العبث أن نتوقع من العلوم الإنسانية أن تقدم إجماعاً أو اتفاقاً حول الوقائع وتفسيراتها[2].

لقد أصبح الالتزام الإيديولوجي للباحث وتحيزه لاقتناعه الشخصي وكأنه حتمية من حتميات العلوم الإنسانية والاجتماعية لا مناص من التخلص منها، لأن واقع الدراسات الاجتماعية يثبت بالفعل أن التخلي عن التوجيه الإيديولوجي أمر مستحيل، بل إن الواقع الحالي لعلم الاجتماع على المستوى العالمي يؤكد أن الحديث عن الموضوعية، والتخلي عن المواقف الانحيازية، أمر مستحيل تماماً لاستفحال الجشع الإيديولوجي.

---

(1) حول هذا الموضوع يراجع الفاروقي، إسماعيل راجي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص27. وكذلك: قانصوه، صلاح، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، مرجع سابق، ص30.

(2) M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*. PP: 312.
وانظر، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، ص54.

إن الإقرار بهذا الحقيقة يترك لدينا انطباعا قويا بأن هناك تعارضا بين الالتزام الإيديولوجي الذي يقتضي من الباحث أن يلتزم بالدفاع عن قضايا مجتمعه، و تبنى المقررات التي تمليها بيئته الثقافية وظروفه الاجتماعية، والاحتكام إلى القيم التي يدين بها على أساس أنها تمثل النموذج الاجتماعي الأمثل، و بين الالتزام العلمي الذي يقتضي الحياد و التجرد عن كل الأفكار المسبقة، وتقرير الحقيقة من حيث هي حقيقة، بغض النظر عن انتمائه واقتناعه الفكري.

ولكن، إلى أي حد يمكن قبول هذه القاعدة المنهجية على عمومها؟ وهل من الضروري أن يكون هناك تعارض بين الالتزام العلمي وبين الانتماء الثقافي أو أي شكل من أشكال التحيز؟ ألا يمكن للباحث أن يجمع بين الالتزام العلمي الموضوعي وبين الالتزام القيمي الذي يعبر عن انتمائه؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلب بعض التوضيح لما نعنيه بكل من الالتزام الإيديولوجي والمذهبي، والالتزام العلمي.

1 ـ بين الالتزام الإيديولوجي والالتزام المذهبي

أ ـ مفهوم الالتزام الإيديولوجي

لقد شاع بين الكتاب الاجتماعيين أن الإيديولوجيا تعني «نظاما من الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير التي تؤمن بها جماعة معينة أومجتمع ما، وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية، والأخلاقية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والنظامية، وتبريرها في نفس الوقت. وتقوم الإيديولوجيا بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات والأهداف، وأوضاع الحياة العامة السائدة»[3]. وإذا كانت الإيديولوجيا هي مجموع الأفكار و الآراء التي تتكون عند فرد ما أو فئة اجتماعية ما، والتي تأتي انعكاسا لمصالح هذا الفرد أو هذه الفئة، فإن هذا يعني أن الأفكار و المعتقدات

(3) غيث، محمد عاطف، **قاموس علم الاجتماع**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979 ص304.

التي يدين بها الباحث الذي ينتمي إلى هذه الفئة ستكون بالضرورة منحازة وغير موضوعية. وانطلاقا من هذا المفهوم المتحيز للإيديولوجيا، فإن الباحث الملتزم إيديولوجيا، هو الذي يلتزم بالقيم التي تمليها مصالحه الطبقية، ومن هنا يتحول عالم الاجتماع من باحث محايد إلى مستخدم أجير، يعمل على تبرير مجموع الأفكار التي يعتنقها مسبقا، والتي تستجيب للضغوطات النفسية والاجتماعية التي يفرضها انتماؤه العضوي. وانطلاقا من هذا الموقع المتحيز، تبرز النزعة الذاتية في التحليل والتفسير والتوجيه، وهو موقف يؤدي بالضرورة إلى التعارض المنهجي مع الموضوعية والنظرة العلمية إلى القضايا الاجتماعية، نظرا لتعدد وجهات النظر الشخصية بتعدد الفئات الاجتماعية ومصالحها الإيديولوجية.

ب ـ مفهوم الالتزام المذهبي

في حديثنا عن الضابط الثالث، عرضنا لبيان ما نقصده بمفهوم المذهبية، وهو مفهوم «توحيدي» يسعى إلى تحرير الدراسات الإنسانية من الارتهان للإيديولوجيات الإنسانية التقليدية، خاصة الليبيرالية والماركسية التي ظلت تهيمن على هذه العلوم وتتحكم في توجيهها وفقا لما تمليه الأهداف القومية، والمصالح السياسية، والصراع على مناطق النفوذ. لذلك، فقد تم طرح مفهوم «المذهبية» ليقوم بديلا مرجعيا يحرر الدراسات الإنسانية من تلك الأبعاد التنافسية والصراعية بربطها بعقيدة التوحيد التي تنمحي فيها كل الفوارق الطبقية والعرقية، وتعيد إلى البشرية إحساسها بوحدتها الإنسانية ومساواتها في عبوديتها لله. ومن هنا، فالمذهبية كمفهوم متسام بديل عن الإيديولوجيات الإنسانية، تعني ما ذهب إليه الإسلام في القضايا الوجودية الكبرى، وفي نظرته إلى الكون والإنسان والحياة، فهي رؤية توحيدية تعيد بناء نسق العلاقات الإنسانية على أساس عقيدة التوحيد المتسامية.

إن هذه المذهبية، بحكم أصلها الإلهي، هي وحدها القادرة على التجرد من المصالح الفئوية ومخاطبة الإنسان من حيث هو إنسان من غير تمييز عنصري أو طبقي أو قومي، وهي وحدها القادرة على تعرية الزيف الذي تمارسه العقائد والإيديولوجيات الوضعية المنحازة.

وتأسيساً على هذا المفهوم، لا سبيل إلى تحقيق الموضوعية العلمية إلا في إطار هذه المذهبية التي ترتفع عن المصالح الذاتية والنزعات الشخصية، والتي لا تعكس أية مصالح طبقية أو فئوية، ولا تخدم أية قومية بعينها، وتكون القيم التي تطرحها كذلك قيما محايدة، لا تتأثر بالبيئة الثقافية الخاصة بها، أو المؤثرات والحيثيات الاجتماعية التي تعيشها، ولا تخضع لمجموع التقاليد والأعراف الاجتماعية السائدة فيها. ولا يمكن تصور مذهبية تتسم بهذه الميزات، وتتوفر فيها هذه الشروط، وترتفع إلى هذا المستوى من التجرد، إلا إذا كانت متعالية على الزمان والمكان، ونابعة من الحقيقة الإلهية المطلقة.

وفي هذه الحالة، فإن الباحث الاجتماعي الذي يصدر عن هذه المرجعية لا يعكس أية انتماءات فئوية أو تحيزات إيديولوجية بقدر ما يعبر عن قيم الحق والعدل. وتأسيسا على هذه الخلفية، فإن الباحث الملتزم مذهبيا، لا يكون بالضرورة ملتزما إيديولوجيا، بالنظر إلى اختلاف المفهومين وتعارضهما تبعا لاختلاف المرجعيات المؤسسة لكل منهما، حيث تحيل الأولى إلى المطلق الإلهي، بينما تحيل الثانية إلى صراع المصالح الطبقية وتنازع المقاصد النفعية.

2 ـ مفهوم الالتزام العلمي:

إن المفهوم الشائع بين الكتاب والدارسين الاجتماعيين عن الالتزام العلمي هو أن يتجرد الباحث من كل قيمه ومعتقداته وأفكاره وهي الفكرة التي أصلها دوركايم ورددها من بعده الكتاب العرب. يقول د.عبد الحميد لطفي: «ليس المقصود بالموضوعية هنا عدم التشويه المتعمد للحقائق فقط أو العرض المضلل لها بقصد نشر مثل أومبادئ معينة، وإنما نقصد أيضا تحاشي تأثرنا عن غير عمد أثناء الدراسة. فلا ننقد أو نحكم على المجتمعات الأخرى التي تختلف عن مجتمعنا في الزمان والمكان على أساس القيم والاتجاهات والعقائد السائدة في مجتمعنا. . .إن المقصود بالموضوعية هو ألا نكون متحيزين في ملاحظاتنا للظواهر الاجتماعية وترددها، وألا نتأثر بأية ناحية تعصبية، دينية أو سياسية أو طبقية، أو غيرها من هذه النواحي التي تهمنا شخصيا. . .، إن مانعنيه

بالموضوعية في علم الاجتماع أن يكون موقفنا عند دراسة الظاهرة الاجتماعية دون شعور بحب أو كراهية، فلا نحاول إثبات أو تعديل أو تزكية أو تحقير رأي معين أو مثل معينة»[4]

هذا المفهوم للالتزام العلمي وتحقيق الموضوعية العلمية مرفوض لأنه يدعو إلى اتخاذ موقف يصل إلى حد السلبية المطلقة اتجاه الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتجاه كثير من القضايا الاجتماعية، سواء ما كان منها سليما أو مرضيا، كما أن هذا الموقف الحيادي السلبي، خاصة اتجاه الظواهر الاجتماعية المرضية، يؤدي إلى الخلط والتشويه وتمييع المفاهيم الأخلاقية والممارسات السلوكية، حيث يختلط ما هو حق بما هو باطل، ويستوي ما هو سليم مطلوب تحقيقه بما هو سلبي مطلوب استبعاده.

ليس نقصا منهجيا أن نتخذ موقفا نقديا و نتبنى حكما معياريا تجاه المجتمعات الأخرى التي تختلف عن مجتمعنا، أو نشعر بالحب أو الكراهية تجاه قضايا معينة، ولكننا في كل ذلك لا نستند إلى ما هو متعارف عليه في مجتمعاتنا من قيم ذاتية، ولا إلى ما يعكس أذواقنا الشخصية، وإنما نستند في كل ذلك إلى ما نعتقد أنه يعبر عن النمط الاجتماعي المتسامي، وفق ما تقتضيه المذهبية الإسلامية المجردة عن حيثيات الزمان والمكان، والميول والرغبات.

إن احتكام الباحث إلى هذه المذهبية وما تفرضه من قيم ومعايير محايدة ومستقلة عن الرغبات والاختيارات الشخصية، يضع أمام العلوم الإنسانية خيارات أكثر واقعية لتحقيق الموضوعية المفقودة التي كانت تنشدها، ويحررها من ذلك التناقض المزمن الذي ظل يصاحبها بين ما كانت تدعو إليه وتنظر له منهجياً، وبين ما كانت تمارسه فعلياً[5]. إن هذا التناقض كان ولا يزال يقدم

---

(4) لطفي، عبد الحميد، **علم الاجتماع**، القاهرة: دار المعارف، ط9 1982. ص290، 291.

(5) بالرغم من الإلحاح المتكرر على ضرورة تخلي العلوم الإنسانية عن الأحكام المعيارية والاهتمام فقط بأحكام الواقع وما هو كائن، إلا أنها ظلت من الناحية الفعلية رهينة نظرة إصلاحية تستلهم مثلا وقيما محددة تعمل على تثبيتها مجتمعيا، مما أوقعها في تناقض ظاهر بين ما تنظر له على مستوى القواعد المنهجية، وما تمارسه على مستوى الممارسة الفعلية.
وهذه المسألة سنعمل على دراستها بشكل مفصل في الفصل الخامس من هذا الباب.

دليلا قويا على استحالة فصل الباحث وتجريده من قيمه ومؤثراته البيئية والثقافية، وهذا يعني أن تجاوز هذا التناقض لن يتأتى بالفصل بين الباحث وقيمه المكتسبة بيئيا ومجتمعيا، كما هو متعارف ـ عليه في الميتودولوجيا الوضعية، بل ـ على العكس من ذلك ـ بإعادة دمجه في منظومة قيم تكون محايدة ومجردة ومتسامية.

إن الباحث في هذه الحالة يعي تماماً أنه إنما يترجم في أحكامه وتفسيراته مجموع القيم التي يدين بها، ولكنه في الوقت ذاته يعي أن هذه القيم ليست نتاجا مجتمعيا يصدر عن رغباته وميوله هو، أو رغبات الجماعة التي ينتمي إليها وميولها. إن هذه القيم ـ بحكم أنها تستمد شرعيتها من الحقيقة الإلهية المطلقة ـ تجسد في وعيه سلطة مرجعية حاكمة وضابطة يتعين عليه أن يخضع لها ويلتزم بالعمل ضمن أخلاقياتها بالقدر نفسه وبالدرجة نفسها التي يخضع لها غيره. وفي منظور معياري كهذا، تتنافى ثنائية الذات والآخر، إذ لا وجود للذات والآخر في قيم ليست صادرة لا عن الذات ولا عن الآخر، بل مجردة عنهما ومجاوزة لهما على حد سواء. ومع انتفاء هذه الثنائية تنتفي تهمة التحيز، إذ لا تحيز أمام قيم تقوم شاهدة على الذات والآخر معا، كما تنتفي ثنائية الذات والموضوع، أو الذاتية والموضوعية، وهي من أكبر الإشكاليات التي واجهت مناهج العلوم الإنسانية، إذ لا مبرر لهذه الثنائية في قيم لا تعبر عن أية رغبات أو ميول ذاتية. ولأن الباحث في هذه الحال لا يعكس أي انتماء للذات، فإن التزامه المذهبي لا يتنافى أبدا مع التزامه العلمي، فإذا كان التزامه العلمي يعني تقرير الحقيقة العلمية كما هي في واقعها دون تدخل أو تحريف، فإن التزامه المذهبي يعني الحكم عليها استنادا إلى معايير ثابتة ومجردة بعيدا، عن أي تعاطف أو توجيه.

والخلاصة التي ننتهي إليها من هذا العرض الموجز، أن تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية لا يكمن في تجريدها من طابعها القيمي الذي يعتبر بالفعل حتمية من حتمياتها، وإنما يكمن في اختيار الإطار المرجعي الموضوعي الذي يعلو على كل شكل من أشكال الانتماء والتحيز، وحينما تكون أحكامنا وقيمنا ومواقفنا التي نتخذها تجاه القضايا الاجتماعية المطروحة مؤسسة على هذا الإطار المرجعي المحايد، فلا مجال للحديث عن وجود تعارض بين الالتزام المذهبي والالتزام العلمي.

المبحث الثاني
علم الاجتماع الإسلامي ومصداقية الالتزام المذهبي

قد يرى البعض في دعوتنا إلى الالتزام المذهبي مجرد التفاف حول إشكالية الموضوعية، طالما أن الباحث الاجتماعي، بالرغم من التزامه بمذهبية محايدة، لابد أن يتأثر بمحيطه البيئي، وموروثه الثقافي، ويخضع لثقل العوائد الاجتماعية، سواء أكان واعيا بذلك أم لا.

وهذا الاعتراض له وجاهته، فالتفسيرات التي يقدمها الباحث، والأحكام القيمية التي يصدرها، إنما تعبر في النهاية عن اجتهاده الشخصي، وكونها تصدر عن مرجعية معيارية مطلقة لا تكسب اجتهاده مصداقية مطلقة، وسيظل دائما اجتهادا نسبيا بغض النظر عن درجة المصداقية أو الموضوعية التي يتمتع بها. ولكن إقرارنا بهذه الحقيقة، لا ينفي ميزة المذهبية الإسلامية عن الإيديولوجيات الإنسانية، فهذه المذهبية لن تكرس قيم الاستعلاء والعنصرية، ولن تقوم بدور التبرير المنطقي للاحتكار والنهب والاستغلال وأشكال الاستعمار كما فعلت الإيديولوجيات الوضعية، وبالمثل، فإن علم الاجتماع الإسلامي الذي ينطلق من هذه المذهبية لن يكون من مهامه التحيز لفئة اجتماعية دون أخرى، فهو ليس علما طبقيا يعمق الحقد الطبقي والفوارق الاجتماعية، ويعمل على سيادة طبقة على أخرى، وهي كل المواصفات التي عملت النظريات الأنثروبولوجية الوضعية على تعميقها وتثبيتها[6].

فنحن حينما ندعو إلى الالتزام بالمذهبية الإسلامية كشرط للتحرر من النزاعات الإيديولوجية، إنما نقصد بالضبط أن نرتفع بعلم الاجتماع من كونه مجرد أداة إيديولوجية تعمل على تبرير سياسة الاحتكار العالمية ضمانا للمصالح السياسية و الاقتصادية و العسكرية للقوى المهيمنة دوليا،كما نقصد أن نرتفع بعلم الاجتماع عن الحدود العرقية التي وجد فيها، حيث انتصر علماء الاجتماع لقومياتهم، وكرسوا بحوثهم لتأكيد نزعتهم الاستعلائية، ونقصد أيضا إلى إيجاد

---

(6) يراجع المختاري، أحمد، مقال بعنوان نحو علم اجتماع إسلامي، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 43 ص63.

وعي جديد لدى علماء الاجتماع، ليدركوا أن الإنسان يحيا في مملكة الله الممتدة، وأن هذه الحياة ليست حكرا على جماعة دون أخرى، وأن التفرقة العنصرية والقومية والامتيازات المصطنعة، كلها أمور متوهمة ومن صنع القوة والاغتصاب والاستغلال، وهي مؤقتة ومنحرفة وليست أصيلة ولا سماوية، بل عرضية ومحكوم عليها بالزوال، ويدركوا أيضا أن الالتزام بالمذهبية الإسلامية المؤسسة على التوحيد، يعني سحق الحدود العرقية والتناقضات الطبقية، وبالتالي الامتيازات في الحقوق، لأن التوحيد لايقتصر على تحريم الشرك العقدي فحسب، بل يمتد إلى تحريم الشرك الاجتماعي بكل مظاهره الطبقية والعرقية، ويجرده من تبريره الفلسفي والعلمي والديني[7].

وحينما ندعو إلى اعتماد المذهبية الإسلامية، فإنما ندعو إلى ضرورة الوعي بأن علم الاجتماعي ليس حربا على الإنسان ـ كما جسدته المدارس الوضعية بالفعل ـ وإنما هو دعوة إلى بنائه وتأكيد ذاته، وإقرار حقوقه. إن دعوة علم الاجتماع الإسلامي إلى التحرر من الإيديولوجيا ـ في عرفها السائد ـ هي دعوة مستمدة من الإسلام ذاته، فالإسلام ـ كما يقول الشيخ مرتضى المطهري ـ لا يرضى لنفسه ولا لأتباعه أي عنوان عنصري أو طبقي صنفي أو محلي، فالمعتنقون للإسلام لا يتميزون عن غيرهم بعنوان معين كالعرب أو الساميين أو الشرقين أو الغربين...، فلا شيء من هذه العناوين يعتبرها ملاكا للجماعة الواقعية لأتباعه[8].

ودعوة علم الاجتماع الإسلامي إلى تجاوز الخلافات الإيديولوجية دعوة أصيلة تتأسس على أصول الإسلام نفسه، فقد دعا الإسلام إلى تجاوز التكتلات والتحيزات والاختلافات كما تبين هذه الآيات: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].

(7) شريعتي، علي، **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط1/ 1406 ص364.

(8) المطهري، مرتضى، **المجتمع والتاريخ**، مرجع سابق، ص182.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. ويتوعد القرآن بشدة أولئك الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً وأحزاباً ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

ويحذر القرآن من عواقب التكتلات والتحيزات الباطلة وما يستتبع ذلك من تفكك اجتماعي وفقدان المنعة ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]. ويؤكد القرآن أن هذه التكتلات والتحيزات وصراع المصالح أمر عرضي وطارئ، وليس أصيلا في تكوين المجتمعات: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: 176]. ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ﴾ [آل عمران: 19]. ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ﴾ [آل عمران: 105].

ويؤكد الوحي على وحدة الإنسان والمجتمع من خلال توكيده على وحدة العقيدة التي تضم تحت لوائها كل الأصناف البشرية من غير تمييز كما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أنا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد»[9]. وهي وحدة الهدف التي أكدها القرآن الكريم: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: 13]. ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: 39]. ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136].

ومن جهة أخرى فقد تميز الحوار الإيديولوجي بين المدارس والنظريات

---

(9) البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الأنبياء، الجزء الرابع، ص203.

الاجتماعية المتصارعة بالحدة والتحيز إلى الذات، وتأكيد المآرب الشخصية، والمصالح الذاتية، وتبرير الاحتكار والاستغلال، وتعميق الحقد الطبقي والطائفي بين شعوب العالم. وفي مقابل هذه الصورة السلبية القاتمة، فإن الحوار «المذهبي» الذي يدعو إليه علم الاجتماع الإسلامي هو حوار مؤسس على مذهبيته العقدية التي تهدف إلى بناء وحدة المجتمع الإنساني من خلال التأكيد على وحدة العقيدة. إن هذه الدعوة بإمكانها العمل على التقليل من الفواصل بين الشعوب، لذلك يدعونا القرآن إلى الحوار البناء الذي يهدف إلى تحقيق المزيد من التفاهم، وهو ما توضحه هذه الآيات ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: 125]. ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٗا مُّبِينٗا﴾ [الإسراء: 53].

فالحوار القرآني لا يعرف الحياد السلبي حيث تنمحي الشخصية الثقافية لأمة ما، ولكنه بالمقابل حوار حضاري بناء، منصف وهادئ، لا يثير النعرات أياً كان شكلها.

الفصل الخامس

الضابط الخامس
ضرورة التزام النظرة المعيارية

مقدمة

هذا الضابط يتعلق بقضية حساسة ومثيرة في نفس الوقت. فقد تعرضت النـزعة المعيارية لاعتراضات كثيرة ومستمرة حتى أصبحت تشكل تياراً قوياً في الدراسات الاجتماعية. وهذا الموقف يجعل الدعوة إلى التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية بلا شك دعوة غريبة عن الاتجاه العام وما اعتاده الدارسون، وإن كنا نعتقد أن الحق ليس دائماً بجانب الأفكار المألوفة والمعتقدات الشائعة، وسنسعى في هذا الفصل إلى تقديم ما يكفي من الأدلة على وجهة نظرنا هذه.

لقد فصل رواد علم الاجتماع الأوائل ومنذ اللحظات الأولى بين البحث الاجتماعي وبين مجال القيم، أو بين ما يسمونه بأحكام القيمة وأحكام الواقع، وذلك لاعتبارات ميتودولوجية. فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي، حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لا بد أن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية، ومن ثم فإن علم الاجتماع لا بد أن يكون علماً وصفياً يصف ما هو كائن ولا يتعرض لما ينبغي أن يكون. فالالتزام الأخلاقي أو النظرة المعيارية في نظرهم يعبران عن ميولات إنسانية ذاتية، وعلى الباحث ـ إذا أراد أن يكون نـزيهاً وعلمياً موضوعياً ـ أن يتخلى عن كل القيم والأفكار التي يعتنقها، وكل التزام قيمي يعتبر انحرافاً عن المنهج العلمي وعن وظيفة علم الاجتماع.

هذه القناعة المنهجية التي نادى بها علماء الاجتماع، ستنتقل بشكل آلي إلى القائمين على تدريس المواد الاجتماعية في الجامعات العربية والإسلامية، وذلك من موقع التقليد لما هو سائد في الغرب. يقول د. محمد الجوهري: «قررنا من قبل، ونؤكد مرة أخرى، أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أو الأخلاق، بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية، ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤدوها، وهو يقتصر في هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية، وتشخيص الظروف الاجتماعية التي تؤثر في ظهور الأفكار العامة والمثل العليا أو ما نسميه اليوم الإيديولوجيات[1]».

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلّدين للتراث الاجتماعي الغربي فحسب، بل انتقل إلى المنادين بأسلمة العلوم الاجتماعية الذين تبنوها بنفس الحماس، معتقدين أن ذلك كفيل بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعي الإسلامي من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفي المحايد والمجرد، وهم بذلك يفترضون ـ على غرار الوضعيين ـ وجود تناقض بين المستويين، مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات.

لقد أكد كثير من هؤلاء أن علم الاجتماع الإسلامي يخرج من طائفة البحوث التقويمية، ويتجنب مطلقاً الحكم على قيم الأشياء وبيان حسنها أو قبحها وما تنطوي عليه من خير أو شر، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى، فلا يدخل في علم الاجتماع الإسلامي الحث على التمسك بالفضائل، والنهي عن الرذائل، كما لا يهتم ببيان أثر اتّباع القواعد الدينية ومزاياها، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما يتميز به الإسلام عن الأديان الأخرى. . .، فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القيم، وأهميته تكمن في كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هي لا كما ينبغي أن تكون، فهو علم تقريري وصفي[2].

(1) مقدمة الترجمة العربية لكتاب بوتومورو، **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص16.

(2) هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجي لعلم اجتماع إسلامي. وأذكر منها المراجع الآتية: عبد الباقي، =

وطرح القضية بهذا الشكل يوحي بأن المنهجين: الوصفي والمعياري يقفان على طرفي نقيض، فالبحث الاجتماعي إما أن يكون بحثاً وصفياً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً، وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائياً ومن ثم يحرم هذه الصفة. ونحن من جهتنا سنعمل على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث في علم الاجتماع الإسلامي وصفي تقريري أولاً، وغائي معياري ثانياً، ومن ثم ينتفي هذا التناقض.

وقبل الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن دعوتنا إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدعاً في هذا المجال، فرغم التحذيرات والتوكيدات التي أطلقها علماء الاجتماع الوضعيون بشأن التحرر من القيم والأهداف المعيارية، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تنطلق في دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية، وذات نـزعة إصلاحية، تسعى إلى إحلال نمط اجتماعي محل نمط آخر، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد التزام الباحث القيمي ويعتبر ذلك ضرورة من ضروريات علم الاجتماع.

المبحث الأول
التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

1 ـ النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية:

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكدوا وباستمرار موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والوضوح في إعلان التزامهم العلمي، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربي ظل في كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية، وملتزماً بالنظرة الاستعلائية لهذه القيم تجاه

= زيدان، **علم الاجتماع الإسلامي**، ص1. الخشاب، سامية مصطفى، **علم الاجتماع الإسلامي**، ص63. إسماعيل، زكي محمد، **نحو علم اجتماع إسلامي**، ص7. المختاري، أحمد، **نحو علم اجتماع إسلامي**، مقال سابق بمجلة المسلم المعاصر العدد: 43. ص52. الخشاب، أحمد، **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، الفصل الخاص بعلم الاجتماع الإسلامي، ص168.

الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه في الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع الحضارات والقيم والمبادئ والأفكار والمعتقدات، وكان الغرب في كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع، بحيث استقر في ذهن الباحث الغربي وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكري والمادي وبالتالي تفوق القيم الغربية من جهة، وبين الانحطاط المادي والعسكري وإفلاس القيم في المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى. وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة في ذهن الباحث الغربي في دراسته الاجتماعية والأنثروبولوجية لبقية الشعوب التي ينظر إليها نظرة مقارنة في ضوء مقاييسه ومعاييره هو، ومن ثم تأتي أحكامه على هذه الشعوب التي يصفها بالتخلف والانحطاط والبدائية. وقد أكد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجيا الشهير إيفانز بريشارد الذي يقول: «يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين يحاول تأويل ملاحظاته على المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائماً ولو بشكل ضمني بما يجده في المجتمع الذي ينتمي إليه»[3].

إن علماء الاجتماع عملوا على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربي على المستوى الثقافي والسياسي والاجتماعي، والسلوك والأخلاق والقيم والنظم... ومن العبث أن نقول إن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحايدة تستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية.

لقد أكد ماكس ڤيبر ـ وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقي وتجنب النظرة المعيارية ـ أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي. فهو يعتقد أن العلم لم ينْم إلا في الغرب، والغرب وحده هو الذي أقام نظاماً سياسياً مقنعاً، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيروقراطية الأوروبية المكونة من متخصصين ومشرعين وفنيين، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو في صورته الرأسمالية، وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق. لقد انتهى ماكس ڤيبر ـ كما يقول جوليان فروند ـ إلى التساؤل

(3) بريتشارد، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، مرجع سابق، ص30.

عما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه في الغرب ـ وفي الغرب وحده ودون انقطاع ـ من تعقيل نموذجي إلى حد بعيد. لقد عمل «فيبر» ـ وبكثير من الاهتمام والفضول ـ على إبراز أصالة العالم الغربي حتى إنه ـ يقول جوليان فروند ـ يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التي خصصها للهندوسية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاداً، غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى[4]. وبالمثل يقول ريمون آرون: «إن المجتمع الصناعي وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها، فلم يقم دليل على أن كونت كان مخطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعي في أوروبا كانت لها رسالة عالمية[5].

ولسنا في حاجة إلى أن نذكر بالنزعات العرقية التي طبعت علم الاجتماع الغربي والتي سبق الحديث عنها، ولكن حسبنا أن نقول هنا: إن المجتمعات التي نعتوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية، وهي المجتمعات المنتمية للعالم غير الغربي، والتي كانت موضوع دراستهم، كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأساتذتها، وقد تم تكوين النظرية تلو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التي كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الرأي الغربي عن العالم، فالعقل الغربي كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق[6].

2 ـ النـزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية:

أكد علماء الاجتماع وبإلحاح على ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي المطلوب دراسته دون تحديد للأهداف والغايات، بمعنى أن مهمة علم الاجتماع مهمة تقريرية استطلاعية وصفية وليست إصلاحية غائية. ونذكر هنا العبارة الشهيرة التي أطلقها دوركايم حين قال: إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق

(4) فروند، جوليان، **علم الاجتماع عند ماكس ڤيبر**، مرجع سابق، ص133 ـ 135.

(5) *Les étapes de la pensée sociologique,* P: 86.

(6) **المسلم المعاصر**، العدد 20، ص30.

المثال، بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تعليله وتفسيره[7]. ولكننا إذا تركنا هذه الشعارات جانباً وتعمقنا في فهم ودراسة التراث الاجتماعي الوضعي، نقف على النقيض تماماً. فبالرغم مما أبداه علماء الاجتماع من إصرار على هذا الشعار، إلا أنهم لم يلتزموه. فلقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية. إن دوركايم نفسه لم يمل ـ كما سبق أن رأينا ـ من التصريح بأن مهمته إصلاحية تتمثل في استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية. إن دوركايم ـ كما يشير إلى ذلك نقاده ـ يؤمن بالتقدم الأخلاقي، ويعتقد بإمكان وصوله في دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم، وقد كان يأمل أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بنى اجتماعية أمتن لكي تقوم مقام البنى التي تداعت بسقوط التنظيم الامبراطوري السابق[8]. لقد سخر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغيرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية، ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع[9].

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع في الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كونت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التي كان المجتمع الفرنسي يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية.

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب، بل امتدت عند الأجيال التالية، ولم يملّوا من التأكيد أن من المهام التي يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وإيديولوجيات وما شاكلها، على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين[10].

(7) E. Durkheim, *Sociologie et philosophie,* P.141.

(8) فروند، **علم الاجتماع عند ماكس ڤيبر**، مرجع سابق، ص15.

(9) R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* P.369.

(10) مجلة **الثقافة العالمية**، العدد 5 ص24.

وواضح أن أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع، وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو أنموذج اجتماعي أمثل، لابد أن يحمل تصوراً معيناً، وأن ينبثق عن مقاييس معينة، ويتم في ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث، وتستجيب للغايات التي يهدف إليها.

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية، فإن علماء الاجتماع في العالم الإسلامي انساقوا وراء دعاوى الميتودولوجيا الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية، وأكد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامي لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصر المعيارية منه، ويلتزم المنهج الوصفي على الخصوص.

3 ـ ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية:

هذه النقطة التي نثيرها ذات أهمية خاصة من حيث إنها تكشف عن التناقضات التي وقعت فيها الميتودولوجيا الوضعية. فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية، حيث أكدوا الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والإيديولوجية والدينية، وبين وجهة النظر السوسيولوجية، بالرغم من هذه التوكيدات، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو من هذه التوجيهات بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والفلسفية والإيديولوجية التي يصدر في تحليلاته وفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الإيديولوجي الذي يعتبر المسؤول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبين عالميين متصارعين ومتناقضين على كل المستويات.

لقد تعرض علماء الاجتماع الذين دعوا إلى الدراسة المتحررة من القيم لنقد شديد يكشف عن الزيف الذي تحمله هذه الدعوة، والتي كانت تهدف بالمقابل إلى تبرير وسيادة القيم والمعايير والإيديولوجيات التي يدين بها الباحث. لقد أكد دوركايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً، ولابد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والإيديولوجية. ولكن التراث السوسيولوجي الذي يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى توكيد أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون إلا رأسمالياً، فقد دافع

دوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكي، ودافع باريتو عن دور الصفوة في المجتمع، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التي يدين بها، وهو تعبير عن مأزق المنهج الوضعي الذي يدعي الفصل بين التوجيهات النظرية والممارسة العملية.

وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع دوركايم الذي اعتبره النقاد رائد الالتزام والموضوعية في زمانه، وأكد أن الخطأ العميق الذي وقع فيه دوركايم كان حينما أعاد خلسة إدخال أحكام القيمة في علم الاجتماع لديه وهو الذي استنكرها بحق نظرياً، وهو بذلك أسهم في استمرار خلط كان أول من رفضه، فوقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعي والاختباري[11].

لقد أكدت المناهج الوضعية أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً، وأن الباحث لابد أن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية، ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يتم الالتزام بها عملياً، وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي بالفعل علوم قيمية، وأن التحرر من القيم والتوجيهات مناقض لطبيعتها الأصلية، فهي أي هذه العلوم، تنتقي وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة[12].

4 ـ قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعياري:

هذه النتيجة الأخيرة التي انتهينا إليها والتي تتلخص في أن العلوم الإنسانية علوم قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره، أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الغربيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبني تلك المقولات التقليدية الزائفة، وكانت حجتهم أن وجود علم الاجتماع الخالي من القيم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً. يقول ألكس إنكلز: «على رغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القيمة أو محايد سياسياً كان هو الاتجاه

---

(11) فروند، **علم الاجتماع عند ماكس ڤيبر**، مرجع سابق، ص15.

(12) قانصوه، صلاح، **الموضوعية في العلوم الإنسانية**، مرجع سابق، ص183.

السائد بين علماء الاجتماع، إلا أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدة، ومن هؤلاء روبرت ليند. فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم والضغوط التي توجد في الثقافة، ومن ثم أخذ يحفز العلماء الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه في السياسة عن طريق تخطي تقليد الموضوعية العلمية. ومن هؤلاء أيضاً ـ يقول الكاتب ـ جونارميرال الذي عرض هذه المسألة في مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية والاجتماعية حيث كتب يقول: «إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم، والعلم الاجتماعي الذي ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً، ولم يحدث أن وجد هذا العالم كما لن يكون له وجود. ومن هؤلاء الذين ساروا في اتجاه مماثل رايت ميلز الذي صاغ أفكاره بشكل مماثل في كتابه عن الخيال السوسيولوجي[13].

ولعلنا نجد في هذا النص ما يكفي للدلالة على هذا المنحى الجديد الذي سار فيه كبار علماء الاجتماع، في وقت ظل فيه أتباع علماء الاجتماع الوضعيين في بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية، وهي نفس المقولات التي رددها بعض المهتمين بأسلمة العلوم الاجتماعية، معتقدين أنهم بذلك يكسبون هذا العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية وهي نظرة تحمل كثيراً من المغالطات، وسوف نُبين في المبحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن المنهجية الإسلامية تتلازم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً، وهي نظرة لا سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية، وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرة المعيارية والقيمية. إن وجهة النظر هذه ـ كما يقول بعض النقاد الاجتماعيين ـ أصبحت تشكل إحدى قناعات علماء الاجتماع، وقد صرح بذلك الكاتب الإنجليزي لوي وورث الذي يقول: «إذا كانت المناقشات التي دارت حول الموضوعية في الماضي تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيّزات الفردية والتعرضات الجماعية، فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية

---

(13) أنكلز، **مقدمة في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص188.

الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات. فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات العارفة المدركة، تقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات في مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم»[14]. كثيراً ما يردد أتباع النظرية الاجتماعية الوضعية في بلادنا أن علم الاجتماع ـ بما في ذلك علم الاجتماع الإسلامي ـ يهتم بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون، ولكن نقاد الوضعية المتحررين من ثقل التبعية يقفون موقفاً معاكساً تماماً.

لقد استقر في عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط في رسم الأهداف والغايات ولكننا ـ يقول لوي ورث ـ عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما يجب أن يكون، فحوافز العمل وأهدافه تكون في الحياة البشرية جزءاً من العملية التي يتم بموجبها إنجاز العمل، ومعرفة الحوافز مسألة جوهرية وأساسية في البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل. وإذا كانت العلوم الاجتماعية ـ يقول الكاتب ـ تهتم بالمواضيع ذات المعاني ولها قيم، فيجب على الباحث الذي يرغب في معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بدورها على ما لديه من قيم ومعان يسبغها على تلك المواضيع. ونشير هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصر القيمي الاعتراف الرسمي في المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب[15].

ومن هنا فإن دعوتنا إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التي تواجهها، وإنما نطرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز هذه الاعتراضات التي لا زالت ترتبط بالمفاهيم الكلاسيكية التي تجاوزتها النظرية الاجتماعية نفسها.

(14) مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب كارل مانهايم، **الإيديولوجيا والطوبائية**، ص40.

(15) المرجع السابق، ص42 ـ 44.

المبحث الثاني
علم الاجتماع الإسلامي والتزام النظرة المعيارية

1 ـ المعيارية بين المفهومين: الوضعي والإسلامي

تأكد لدينا من خلال المبحث السابق أن التزام النظرة المعيارية والقيمية قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بذورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية، كما أن علماء الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطر التوجيهات القيمية وتظاهرهم بالتزام المنهج الوصفي التقريري ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم، وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجي الخطير الذي دعا إلى ضرورة مجاوزة النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية والقطيعة معها، وهذا يعني أن النظرية الاجتماعية ـ سواء اعترف روادها بذلك أم لا ـ قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية، وملتزمة بالنظرة المعيارية في تفسيراتها وتحليلاتها، وفي كل ما يصدر عنها من قرارات وأحكام.

على أن دعوتنا نحن إلى الالتزام المعياري لن تكون دعوة مقنعة، بمعنى أننا لن نعيد مفارقات الوضعية بحيث نؤكد على المستوى النظري التزامنا بالمنهج الوصفي التقريري في الوقت الذي نعمل على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا. فالتزامنا بالنظرة المعيارية أمر تفرضه بدهيات المذهبية الإسلامية التي تؤكد ضرورة تجاوز المستوى الوصفي إلى المستوى المعياري كما سنوضحه بالتفصيل.

إن كثيراً من المحاولات التي سعت إلى إسلامية العلوم الاجتماعية رغم الجهود المشكورة التي قدمتها لم تكن قادرة على تخطي النظرة التقليدية للموضوعية، والسبب في ذلك يرجع إلى تصورها الخاص لمعنى المعيارية التي ارتبطت في أذهانهم بالمعنى الغربي والوضعي، وهو معنى سلبي إلى حد بعيد، وهذا يقتضي منا أن نميز بين المعيارية المتعارف عليها، وهو المعنى الشائع في الكتابات الاجتماعية الوضعية، وبين المعنى الإسلامي لهذا المفهوم. وفي رأيي أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم في كل من النسق الوضعي والإسلامي:

(أ) الفارق الأول: تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعي على الأنموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع[16]. ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعي على قاعدة أو مستوى سلوكي تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذي يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع[17].

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعي أو المعيارية بهذا الشكل إنما يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفاً، وهذا يعني بالضرورة فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصية التي تتعدد بقدر تعدد المثل الاجتماعية، ومن ثم فهي معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً ومكاناً، مع العلم أن السوسيولوجيا قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصية لتحل محلها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة. ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية. وعلى العكس تماماً من هذه النظرة الوضعية، فإن المعيارية في مفهومها الإسلامي لا تستند إلى مقاييس اجتماعية وعرفية، بل تأخذ معاييرها من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية، وينقض كل التحيزات، وهذا هو الفارق الأساسي بين المفهومين. فالمفهوم الأول له معنى ذاتي والثاني له معنى موضوعي. ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها الميتودولوجيا الوضعية منتفية.

من هنا نقول وفي غير تردد: إن المحاولات التي استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامي لم تكن مؤسسة على فهم واضح ولا قادرة على التمييز الواعي بين المعنيين، بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو شائع في الغرب.

---

(16) مجموعة من الأساتذة، **معجم العلوم الاجتماعية**. مراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1975، ص556.

(17) غيث: محمد عاطف، **قاموس علم الاجتماع**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص304.

(ب) **الفارق الثاني**: بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعياري الذي يقابل المنهج الموضوعي أو الوصفي التقريري. فلفظ «المعياري» كما ورد في معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من «معيار» وتستخدم في وصف ما ليس تقريرياً أو واقعياً بل ما ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة. واستخدم هذا المصطلح في التقسيم التقليدي للعلوم، فهي إما علوم وصفية وإما علوم معيارية: الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا... والثانية تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون[18]. وبناء على هذا التصور، ركزت الوضعية على الأنموذج الطبيعي وطبقته في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهذا التصور يقوم في أساسه على وجود تعارض بين المنهجين، بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثم تكون علمية، وإما أن تكون معيارية وغير علمية. أما المذهبية الإسلامية فهي لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً، فالمسألة ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هي مسألة تكامل، بمعنى أن هناك تلازماً وتكاملاً بين البحث الوصفي التقريري وبين البحث التقويمي المعياري. فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريري أولاً ومعياري قيمي ثانياً.

وهذه الفكرة الأخيرة التي انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوحي وهي مستوحاة من دلالة بعض الآيات التي سنعرض نماذج منها، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامي بالذات إلى الفصل بين المنهجين، لم تكن تتأسس على فهم سديد لمقتضى الوحي، بقدر ما كانت تقليدا لما هو مألوف وشائع في الكتابات السوسيولوجية المعاصرة.

2 ـ تلازم المنهجين: الوصفي والمعياري في المذهبية الإسلامية:

هناك طائفة من المنظرين لعلم الاجتماع الإسلامي رفضوا المعنى الشائع للمعيارية حسب العرف الوضعي، وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعي

(18) مدكور، إبراهيم، **معجم العلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص757.

بالتقويم. في هذا السياق يرى المرحوم علي شريعتي أن البحث الاجتماعي ينبغي أن يمر بمرحلتين متتابعتين: في المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعي المدروس، ويكتشف قوانين الحركة والتطور والتكامل فيه، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء، وفي أثناء هذه العملية لا يكون لديه أي التزام. وبعد أن يتعرفها ويكتشف أبعادها تأتي المرحلة الثانية وهي التي يحدد فيها أهدافه وغاياته، ويعطي فيها تقويماته، ويعلن فيها عن مواقفه[19].

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضة يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعي موضوع الدراسة، وهي مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعي أمام الباحث كما هو، يدرسه دراسة موضوعية، تكشف عن تفاعلاته وظواهره. واكتشاف هذه التفاعلات عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم، تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأي تشخيص أو تقويم لاحق، ولن يتأتى تقديم معرفة ما حول السلوك الاجتماعي للأفراد إلا بالمرور بهذه المرحلة من البحث. والفرق بين نظرتنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن في أن الوضعية تقف عند حدود الوصف، ومن ثم يكتسي السلوك الاجتماعي السائد صبغة الشرعية بحكم الأمر الواقع، بينما يجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل في ضوء مقاييس يستقيها من معاييره القيمية المستمد من الوحي. فعملية التقويم تأتي بعد عملية البحث الموضوعي الذي يستوفي شروط الاستقصاء والتحري والضبط، وهي تجسد نظرتنا إلى البحث العلمي باعتباره بحثا ملتزما أخلاقياً وليس حيادياً كما هو الأمر مع الوضعية التي تقوم على مبدأ العلم للعلم. إن الاقتصار على الدراسة الوضعية الاستطلاعية ـ يقول علي شريعتي ـ يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالته ووظيفته، فالباحث الاجتماعي لابد أن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما يثبت له من الحقائق، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامة والجهال[20].

---

(19) شريعتي، علي، **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص312.

(20) المرجع السابق، ص191.

وهذا التصور الذي نقدمه نعتقد أنه يتفق مع مبادئ الوحي ومقرراته، ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقويمها وتحديد موقف حاسم منها، سواء أكان هذا الموقف سلبياً أم إيجابياً. إن القرآن حينما يتحدث عن ظاهرة ما يجسدها كما هي في حقيقتها، وكما عيشت في واقعها، ويحدد مواصفاتها، ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التقريري ليعطي تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة.

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال بين تلازم هذين المستويين. يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة وارتباط بطبيعة التبدي والجفاء. وهذه المواصفات تقررها الآية الكريمة: ﴿ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡرٗا وَنِفَاقٗا وَأَجۡدَرُ أَلَّا يَعۡلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [التوبة: 97]. فالقرآن يسجل هنا ظاهرة في حياة الأعراب وهي الجفاء والبداوة المستحكمة، وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود الشرعية...، وهذه كلها مواصفات تقريرية يسجلها القرآن في حق جماعة بعينها. غير أن المتعمق في فهم النص القرآني يجد أن النص أو الآية توحي بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهري، حيث تشعر القارئ بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها، وهنا يتجاوز الحديث القرآني مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام، حيث جاءت الآية في معرض الذم، وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة. وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين نجد فيه استقصاء لأحوالهم وتعرفا لأخلاقياتهم ووصفا لسلوكهم وتصرفاتهم...، ولكن حديث القرآن سرعان ما يتجاوز هذا الأسلوب الوصفي إلى الحكم القيمي الذي يبرز الدوافع الكامنة وراء أسباب الدمار والانحطاط، أو السمو والارتقاء، ويدعوا إلى أخذ العبرة من تلك التجارب وفهم مغزاها. فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما، يتناولها من الوجهتين: الوصفية والمعيارية معاً، وهما أسلوبان متلازمان على الدوام لا ينفصل أحدهما عن الآخر، ومن ثم نقول: إن المنهج القرآني في الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف وليس مجرد وصف وتقرير، فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هي في الواقع، ويبرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة فيها، لا

يسقط من حسابه النظرة المعيارية التي تبرز الموقف الإيجابي أو السلبي منها.

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمي ككل، فالاكتفاء بتحديد المثل والغايات تجاهل للواقع بحيث يتيه الباحث في المثاليات، وتحديد المثل والغايات دون أن تكون له أرضية صلبة يقيم عليها بناءه، كما أن الاكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته في الحياة، ويجعله مجرداً من الأهداف.

المبحث الثالث
الحياد الأخلاقي بين النسقين: الوضعي والإسلامي

1 ـ النسق الوضعي والحياد الأخلاقي للعلم

كان لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج سلبية على المستوى الاجتماعي والأخلاقي. فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كانت طبيعتها بغض النظر عن سلبياتها أو إيجابياتها. إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع الاجتماعي كما هو، لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثله سلوك الناس وتصرفاتهم، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما ـ حسب الوضعية ـ مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعكس رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي، ولا يملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه في ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التي يرتضيها السير الطبيعي للمجتمع. فالمقياس الذي تتحدد وفقه المثل الاجتماعية هو مقياس القيم السائدة. ويدلنا على ذلك المعيار الذي يستخدمه علماء الاجتماع في اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية. فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى أنموذج اجتماعي معين، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره، إذا تحقق وجودها في أغلب المجتمعات التي تتحد مع النموذج السابق في النوع، وإذا لوحظت هذه

المجتمعات في نفس المرحلة المقبلة في أثناء تطورها هي الأخرى»[21]. فتنوع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية في مجتمعات متشابهة هو المقياس المعتبر، والمعيار هنا ما يقوم به أكبر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة في حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة قياساً إلى قيم معيارية ثابتة ومطلقة. فظاهرة الزنا مثلاً، وفق هذا المعيار، تعتبر ظاهرة سليمة، وقد كانت نتيجة البحث الجنسي المتحرر من القيم الذي أجراه الباحث الاجتماعي كينزى هي تحويل الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل[22]. فالزنا في حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية، ولا يعبر عن انحطاط أخلاقي، وهو ليس مشكلة اجتماعية، لأن الرذيلة في عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافي لعرف جماعة ما في زمن معين ومكان معين، ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر: «إن العفة الجنسية هي التوافق مع تيار التحريم السائد في العلاقات الجنسية»، وهو نفسه يقول: «إن الأعراف تصنع المجتمع»[23].

2 ـ النسق الإسلامي والحياد الأخلاقي للعلم

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للمذهبية الإسلامية التي تقوم على الالتزام الأخلاقي وليس الحياد الأخلاقي. إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقي شرط في الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجو الاجتماعي والثقافي اللذين يعيشونهما، فالقواعد الأخلاقية في بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية، وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقرت عليه أعرافهم، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج. وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسي الذي يميز النسق الوضعي عن النسق الإسلامي الذي يفترض وجود نمط اجتماعي مثالي ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس وتثبيته في المجتمع. والباحث الاجتماعي المسلم حينما

---

(21) دوركايم، إميل، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص116.

(22) مقال سابق للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، مجلة **المسلم المعاصر** العدد 20، ص34.

(23) نقلاً عن: دياب: فوزية، **القيم والعادات الاجتماعية**، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1966، ص56.

يتعرض بالتحليل لما هو كائن وواقع في المجتمع، لابد أن يضع نصب عينيه هذا الأنموذج الذي يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعي، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم.

إن عالم الاجتماع الإسلامي لا بد أن يهتم بما ينبغي أن يكون باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعي المثالي أو النموذج الإلهي، وهو المجتمع الذي ينشد تحقيقه. وفي ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكي يطرح البديل النافع. فمهمته التغيير نحو الأحسن، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى في التزام الحياد. يقول الدكتور راجي إسماعيل الفاروقي: «إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لا بد أن يبين علاقة المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له، ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس، فإن الواقع ينبغي أن يحققه، وتحليل ما هو كائن ينبغي ألا يغيب عن نظره ما ينبغي أن يكون. وبالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهي ليس غائياً فقط، ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع، إنه واقعي بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه، إنه نوع من الوجود الفطري غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية، وفي الفرد أو المجموع، وفي الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود، يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ. ولهذا، فإن كل تحليل علمي يحاول ـ إذا كان إسلامياً ـ أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها[24]».

فالباحث المسلم الذي يدرس ويقارن مجتمعاً ما في ضوء الصورة التي يحملها عن الأنموذج الاجتماعي الإسلامي أو النمط المثالي لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقي فعمله نقدي تقويمي. إن التزام الحياد الأخلاقي في البحث الاجتماعي يعود بالنقض على جوهر المنهج الإسلامي نفسه، لأنه ينكر الأساس الذي يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالاصطلاح

---

(24) الفاروقي، إسماعيل راجي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص32.

الشرعي، أو الأحكام التقويمية بالاصطلاح الاجتماعي. إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامي قصد اقتلاعها، واكتشاف العناصر الإيجابية فيه قصد تثبيتها، فهي عملية تتراوح بين النفي والإثبات، نفي السلبيات وتثبيت الإيجابيات، وبالاصطلاح القرآني هي عملية بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الفصل السادس

الضابط السادس
ضرورة تحديد الثابت والمتغير

كان من النتائج الخطيرة المترتبة على سيادة المنهج الوضعي أنه عمل على إحلال النسبية محل المطلق، فلم يعد علم الاجتماع يبحث في الصيغ والأشكال والصور المطلقة للنظم، واعتبر هذا البحث من سمات المنهج اللاهوتي الذي يؤمن بوجود أشكال وقوالب محددة للنظم الاجتماعية، بينما اعتقد علماء الاجتماع أن الواقع الاجتماعي يخضع لتغير دائم، وأن الحقائق الاجتماعية تبعاً لذلك حقائق نسبية غير ثابتة ولا قارة، تتجدد حسب تجدد أحوال المجتمعات وأعراف الناس وتقاليدهم، ومن ثم تأتي - في نظرهم - ضرورة النظرة النسبية إلى النظم الاجتماعية والتحرر من النظرة المطلقة التي تنظر إلى المجتمع نظرة سكونية.

أمام هذا التحول الجديد لم يعد من الممكن أن نتحدث عن وجود أنموذج مثالي يجب أن نتطلع إليه ونعمل على صياغة سلوكنا الاجتماعي وفق أهدافه ومقرراته. فالنظرة النسبية تقتضي منا أن نثبت لكل مجتمع مثله وقيمه، وبالتالي فليست هناك صورة واحدة لمفهوم الخير والشر والحسن والقبيح...، فالقيم الأخلاقية والدينية كلها قيم نسبية ومتطورة، وتأخذ شرعيتها فقط من الوسط البيئي والاجتماعي الذي توجد فيه، وكل مجتمع يضع لنفسه مثالاً حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية.

وظاهر من هذا المسلك الذي سارت فيه الوضعية أنها تخلط بين ما هو ثابت وما هو نسبي متغير ومتجدد، ومن ثم تأتي ضرورة هذا الضابط لنفرق بين

مستويين مختلفين: مستوى القيم والعقائد والنظم المحددة التي تأخذ صورة مكتملة ونهائية وغير قابلة للتطور والتجديد، وهي تعلو فوق الأزمان والبيئات المرتبطة بالإنسان حيث وجد وأنى وجد، وعليه أن يلتزمها ويصوغ سلوكياته وفق مقتضياتها، ومستوى الواقائع والظواهر التي تخضع حتماً لهذه العملية التجديدية، وهي تتغير حسب الوسط الاجتماعي وظروفه المتجددة في أزمان وبيئات مختلفة، وتتعلق بالمظاهر السلوكية الخارجية للإنسان وتصوراته للمثل الدينية والأخلاقية التي تصدر عن محض تفكيره.

وسنعمل على توضيح الفوارق الفاصلة بين هذين المستويين وذلك عبر المحاور الآتية:

- تحديد الإطار التاريخي للنسبية.
- تحديد الثابت والمتغير في المعتقدات.
- تحديد الثابت والمتغير في الأخلاق.
- تحديد الثابت والمتغير في التشريع والاجتماع.

1 ـ تحديد الإطار التاريخي للنسبية

لا شك أن المدارس الاجتماعية كانت مدفوعة في إنكارها للقيم الثابتة بظروف خاصة ومحكومة بدوافع تاريخية واجتماعية مرتبطة بالبيئة الأوروبية بالذات. وبالفعل فقد تميز التاريخ الثقافي الأوروبي ـ كما رأينا في الفصول الأولى من هذا البحث ـ بالثبات والجمود في صيغ دوغماتية وسكونية متحجرة، فكان من الطبيعي أن يولد هذا الضغط المتزايد فكراً مناقضاً تماماً يعادي فكرة الثبات في حد ذاتها، بغض النظر عن التمييز بين ما هو ثابت وما هو متغير، تماما كما كان النظام السابق يعادي فكرة التغيير والتجديد في حد ذاتها بغض النظر عن التمييز بين المستويين. وهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية لم يكن من محض الصدفة، بل كان رد فعل قوي، يعبر عن خصوصيات الثقافة الأوروبية التي قامت في جو التوتر وردود الفعل. ومن هذا المنطلق الانفعالي، حددت النظريات الاجتماعية الوضعية موقفها من قضية القيم والمعتقدات والنظم، وهو الموقف الذي تميز بالتوكيد على نسبيتها، ونفي فكرة الثبات

عنها، وإحلال فكرة التغير والتطور المطلقين مكانها، ولم تعد القيم تعبر عن حقائق لها استقلالها الذاتي بغض النظر عن الأوساط والبيئات، فكل ثقافة وكل عصر وكل بيئة لها قيمها ومعاييرها الخاصة بها والمنبثقة عنها، ولم يعد من الممكن الحديث عن وجود قيم مقبولة أو مرفوضة في حد ذاتها. إن هذا يعني أن صفات الاستحسان والاستهجان، أو الحسن والقبح، ليست صفات جوهرية مستقلة عن الذات المقومة، بل مرتبطة بها ولا تأخذ أية دلالة قيمية بمعزل عن هذه الذات.

وهذه النظرة النسبية للقيم لها انعكاسات خطيرة على مستوى الضبط الاجتماعي، فلم تعد سلوكات الناس وتصرفاتهم تنضبط وفق قيم دينية وأخلاقية محددة، بل أصبحت تنضبط وفق الأعراف الاجتماعية المتجددة، وأصبح من الممكن توجيه سلوكهم بحسب قيم جديدة يتم الترويج لها وجلب الاهتمام إليها، والعمل في نفس الوقت على استبعاد القيم غير المرغوب فيها.

إن هذا المسلك الذي سارت فيه الوضعية ينتهك أهم مطلب تحرص عليه المنهجية الإسلامية: التسليم بوجود ثوابت لا تقبل التبديل والتغيير والدعوة إلى التمسك بهذه الثوابت باعتبارها قيماً موضوعية ومستقلة عن كل اهتمام شخصي أو ثقافي مجتمعي.

2 ـ تحديد الثابت والمتغير في المعتقدات

عندما تعرض علماء الاجتماع لدراسة العقائد الدينية طبقوا عليها مناهج البحث الوضعي التي تركز على السلوك الخارجي للمتدين كطريق وحيد لاكتشاف الحقائق الدينية باعتبارها ظواهر اجتماعية قابلة للملاحظة والإدراك الحسي. وانطلاقاً من هذه النظرة الوضعية، حاولوا اكتشاف مجموعة من القوانين التي تخضع لها الظاهرة الدينية في تطورها التاريخي، وتفسير مختلف التغيرات التي تطرأ عليها باعتبارها ظاهرة متجددة وغير ثابتة. ويؤمن كثير من المفكرين سواء في مجال علم الاجتماع أو علم النفس بوجود هذه القوانين وإن كانت المقاييس المعتمدة في رصد هذا التطور غير متفقة ولا متحدة وتفتقر إلى الدقة.

أ ـ قوانين التطور الديني: ففي مجال علم النفس حاول فرويد أن يطبق

قوانينه التي استنبطها من ملاحظاته عن المرضى على تطور الأديان. ومن السخافة أن نعرض للحديث عن هذا القانون فضلاً عن الحديث عن مصداقيته. فتحليلات فرويد تعتمد على افتراض وهمي وهو أن قوانين الحالات السليمة هي نفس قوانين الحالات الشاذة. ولكن تجربة فرويد ـ كما يقول روجي باستيد ـ كانت مسخرة علماء الاجتماع الذين رأوا في آراء فرويد في الانتقال من الظاهرة المرضية إلى الظاهرة السليمة ضرباً من القصص، فلا غرابة أن ينتهي إلى القول بأن الديانة التوتمية كانت سابقة لنظام اجتماعي كان يقتل فيه الأبناء آباءهم للاستيلاء على النساء ما دام ذلك من قبيل القصص[1].

وبالمثل أراد دولاجراسري أن يتخذ من علم النفس نقطة لمبدأ دراسة قوانين التطور الديني، وهو يحصرها في النقط الثلاثة الآتية:

- قانون الأسباب الفاعلة والأسباب الغائية: فكما أن الإنسان ينقاد لحاجته أولاً، ثم يوجه نفسه توجيهاً إرادياً، كذلك تفسر الظواهر الدينية أولاً بأسباب أولية محضة، ثم بأسباب إرادية.
- قانون التكاثف والتخلخل: حيث تمر الحياة النفسية على التعاقب بمراحل مختلفة ويقضي هذا التعاقب المطرد بأن الفعل الانتباهي تتبعه دائماً فترة راحة، وكذلك الأمر فيما يتعلق بتاريخ الأديان إذ تأتي بعد عصر الحماس عصور يتراخى فيها هذا الحماس.
- قانون التناوب بين الناحيتين الذاتية والموضوعية: وهو الذي يدعو إلى أن تبدأ الديانة بعبادة الشخصية (الأنا) كعبادة الإنسان الحي وعبادة الموتى، ثم يدعوها إلى الاستمرار على هيئة عبادة الأشياء الخارجية كعبادة الطبيعة وتعدد الآلهة. وبانضمام الذاتية والموضوعية يؤدي هذا القانون إلى نشأة ديانة المادة الحية التي تعترف دون شك باستقلال هذه الأشياء الخارجية، ولكنها تنسب إليها روحاً تتجه العبادة إليها وحدها[2].

وأول ما يلاحظ على هذا القانون أنه لا يستوعب أنواع الديانات ولا

(1) باستيد، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص255.
(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ينطبق عليها فضلاً على أنه لا يفرق بين غريزة التدين الثابتة وبين مظاهرها الخارجية القابلة للتغير. كما أن هذا القانون يخدم فكرة أساسية وهي فناء الأديان، حيث تتجه حتماً نحو التخلخل مع ابتعادها عن فترة الانطلاق الحماسية، يضاف إلى كل ذلك الطابع الافتراضي لهذه القوانين.

وبالمثل عكف علماء الاجتماع على صياغة قوانين التطور الديني، وهي ليست أدق مما قاله علماء النفس، فبعضهم يحدد أربع مراحل تتحكم في هذا التطور وهي على التوالي:

- قانون الجمع والتوفيق الذي يقتضي بأن الديانات تنمو بسبب ما تبذله من جهد تركيبي تدريجي يعبر عن اطراد التوحيد بين الجماعات التي تعد هذه الديانات الرابطة الروحية بينها.
- قانون الإدماج الذي يبين أن الديانات الجديدة تضم إليها المعتقدات والعبادات القديمة بدلاً من القضاء عليها قضاء تاماً.
- قانون تحديد الطابع الشخصي الذي ينتقل بنا من «الأنا» باعتبار أنها قوة غير شخصية إلى المعبودات الفردية المحددة، ومن المعبودات الغامضة إلى المعبودات ذات الخواص المحددة.
- قانون غلبة الطابع الخلقي، وربما كان ذلك راجعاً إلى إدخال المشاغل الخلقية في التصورات الدينية[3].
- ويحدد البعض الآخر هذه القوانين في ثلاث نقاط، وهي مخالفة تماماً لسابقاتها: فالقانون الأول هو قانون الانتقال من السلب إلى الإيجاب، ويقضي هذا القانون أن العقائد وليدة البدع، بمعنى أنها خاتمة لسلسلة طويلة من المناقشات التي يبدو فيها أن مصير الكنيسة أصبح في يد القدر.

والقانون الثاني وهو قانون التضخم يقضي بأن العقيدة تميل دائماً إلى زيادة مجهودها في تأليه الأشخاص، فبعد أن كان البابا مجرد أسقف، ولا يمتاز

(3) باستيد، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، مرجع سابق، ص261.

عن غيره إلا من الناحية الأدبية، انتهى إلى أن أصبح أستاذ العقيدة المعصوم. وكذلك الأمر بالنسبة للمسيح.

والقانون الثالث وهو قانون التعقيد يفيد بأن العقائد تكون في مرحلتها الأولى بسيطة في صياغتها، نشأت بسبب حاجة الناس إلى التفكير في عواطفهم الدينية، ولكنها تخضع بعد ذلك لضروب من التعقيد، ويعد تاريخ عقيدة التثليث تصويراً رائعاً لذلك التعقيد[4].

هذه القوانين الأخيرة، وإن كانت على جانب من الصواب، إلا أنها تتميز بالخصوصية، وهي قاصرة على استيعاب الديانات الأخرى التي تمتلك خصوصيات مغايرة. ومن الناحية المنهجية، من الخطأ أن نعمم تجربة ظرفية خاصة على ظروف أو حالات مغايرة. فليست هناك حتمية معينة تقتضي بأن كل ديانة لا بد وأن تمر بمثل هذه المراحل وتخضع لهذه القوانين. على أن أهم ما يسجل على هذه المحاولات أنها تتجاهل الفوارق الجوهرية بين العقيدة القائمة على الوحي، والعقائد الوضعية التي نبتت من مخيلة الناس، كما أنها تخلط بين الدين كمجموعة مبادئ سماوية ثابتة لا تقبل التبديل والتغيير، رغم محاولات الزيف والتحريف البشري، وبين المظاهر المرضية للتدين، والذي يعبر عن انحراف في الفهم أو خطأ في التصور، وليس انحرافاً أو تطوراً في العقائد الدينية نفسها، وهو ما سنسعى إلى توضيحه.

ب ـ التفسير الموضوعي للدين وتطور العقائد الدينية:

شاع بين علماء الاجتماع أن المنهج العلمي يجب أن يتخلى تماماً على كل فكرة سابقة، ويقصر اهتمامه على ملاحظة المظاهر الخارجية كطريق وحيد لإعطاء تفسير موضوعي للظاهرة المدروسة. وقد طبقوا هذا المنهج على كل الظواهر، بما فيها تلك التي ترفض أن تكشف عن نفسها عن طريق الوصف الخارجي، ومنها الظاهرة الدينية.

إن علماء الاجتماع لم يولوا أي اهتمام للحقائق في ذاتها، ولا تتعلق

---

(4) المرجع السابق، ص96.

دراستهم بالكشف عن مدى صدق العقائد الدينية أو انحرافها، ومحاولة فهم الغريزة الدينية في حد ذاتها، بل ركزوا بحوثهم على دراسة الظواهر الدينية باعتبار أنها تمثل المعطيات السلوكية التي يمكن للباحث أن يلاحظها ويقيسها بشكل موضوعي، لكونها مظاهر خارجية تعبر عن التصورات الدينية الجمعية. فالشعور الديني في نظر الوضعيين، لا يمكن ملاحظته إلا عبر الممارسات التعبدية، كما أن اكتساب الشعور الديني في مجتمع ما، لا يمكن قياسه إلا من خلال عدد الأفراد الذين يلتزمون خارجياً بدين معين. وانطلاقاً من هذا الاقتناع، تتجنب الوضعية دراسة الشعور الديني في حد ذاته باعتباره غريزة دينية غير قابلة للإدراك الخارجي، لأن ذلك في نظرها يفسح المجال أمام الأفكار الاستبطانية التي لا تعرفنا على شيء[5].

وتأكيداً لهذا المنحى المادي في التفسير، قدم المذهب الاجتماعي العديد مما اعتبره أدلة تؤكد اعتبار العقيدة الدينية ظاهرة اجتماعية، تنمو في زمان ومكان معينين، ونذكر هنا تلك التي تركز على فكرة التطور والتغير. فالعقيدة الدينية ظاهرة اجتماعية بمعنى أنها تتحقق داخل جماعة ما أو ثقافة ما، وأنها تعد جواباً عن مشاكل تعترض تلك الجماعة بسبب هذه الثقافة، ومن ثم لا يمكن أن نفهم العقيدة إلا بشرط أن نحدد مكانها في البنية الاجتماعية، وفي البيئة الثقافية اللتين تنمو فيهما بصفة خاصة. وهي أيضا ظاهرة اجتماعية باعتبار أصولها، فعلماء الاجتماع يفرقون في العقيدة بين مادتها وصورتها، فالصورة من اختراع رجل الدين المكلف بالتعبير بصيغة واضحة عن عواطف الجمهور، أما المادة فهي من صنع الجمهور. فالعقيدة لا تهبط من أعلى بل تعبر عن آمال جماعة المؤمنين وعن حنينهم[6].

وهذا المنهج الذي ألزم به علماء الاجتماع أنفسهم في دراسة العقيدة الدينية أدى إلى الخلط بين ما هو أساسي وجوهري وثابت في الدين، وبين مظاهر دينية مرتبطة بتقاليد الناس في ممارساتهم الدينية، وهي تختلف زماناً

(5) *Cours de la philosophie, la logique et la morale*, Tome II, P: 142.

(6) تراجع هذه الأدلة مفصلة في كتاب، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، مصدر سابق، ص92.

ومكاناً، وتتسم بالنسبية وعدم الثبات. كما أن محاولة تطبيق المذهب التجريبي على الظواهر الدينية يؤدي إلى اعتبار الأديان ظواهر اجتماعية وثقافية، تنمو وتتطور في الزمان والمكان كباقي الظواهر الأخرى، وبالتالي فهي متغيرة، ومن ثم قد يتجاوزها الفكر الإنساني والتاريخ(7).

وهنا لا بد من التمييز في العقيدة الدينية بين مستويين متباينين، الأول: مستوى العقيدة، من حيث أصلها الإلهي على أنها وحي ثابت يعلو على الزمان والمكان، ولا يقبل التبدل والتغير مهما تغيرت أحوال الناس وظروفهم، والثاني: مستوى التدين الذي يجسده تطبيق الأفراد في عباداتهم وطقوسهم. وهذه التفرقة ضرورية ولازمة، فكون الفرد يأتي بممارسات تعبدية مخالفة للعقيدة الدينية لا يستوجب تغيرات في هذه العقيدة، فهو من قبيل ما يعبر عنه في المصطلح الشرعي بالبدع. فتأثير العادات الاجتماعية تلحق هنا عملية التدين كممارسات منحرفة عن الصورة الحقيقية لما ينبغي أن يكون عليه التدين، ولا تلحق العقيدة كمجموعة مبادئ ثابتة بالوحي.

ولقد حدثت بالفعل بدع كثيرة، وابتكر الناس أساليب تعبدية مختلفة، وحتى على مستوى التصورات دخلت أفكار اعتقادية ذات دلالة مغايرة تماماً لمقتضيات العقيدة الدينية المؤسسة على الوحي، ومع ذلك تظل الفواصل قائمة بين ما هو شرعي ثابت، وبين ما هو بدعي متغير. وتأكيدا لهذا المبدأ نقول: إن كل دراسة موضوعية تتناول العقيدة الإسلامية بالدراسة من الخارج، كما تتمظهر من سلوك الناس ومعتقداتهم وممارستهم، يبقى قاصراً عن استعاب حقيقة الإسلام، ولذلك فنحن بحاجة إلى فهم جديد لمعنى الموضوعية، فالفهم الموضوعي للعقيدة الإسلامية لن يكتمل إلا من الداخل، أي من داخل العقيدة نفسها كما حددها الوحي الإلهي المنزل.

---

(7) مقال سابق للأستاذ أحمد المختاري، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد43، ص44، وانظر: الفيومي، محمد إبراهيم، **قضايا علم الاجتماع الإسلامي**، ص42 ـ 69.

3 ـ تحديد الثابت والمتغير في الأخلاق:

ينظر علماء الاجتماع إلى الأخلاق باعتبارها نسبية ومتغيرة زماناً ومكاناً. وعلى غرار هذه النظرة النسبية، تحدد المنهج الوضعي في دراسة الأخلاق، وهو منهج لا يخرج عن الدراسة الوصفية التي تدرس الأمثال والحكم الشعبية على أساس أنها تعبر عن أخلاق الناس ومعتقداتهم[8].

وهذا المسلك المنهجي ينتهي بالضرورة إلى إدراج الأخلاق ضمن المتغيرات النسبية ما دامت ترجع في أصولها إلى الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي تأخذ أشكالاً مختلفة حسب الأنماط الثقافية المتباينة، ويؤدي كذلك إلى محو كل قيمة موضوعية للأخلاق. فالمثال الأخلاقي ليس له وجود مستقل خارج عوائد الناس وما تواضعوا عليه، واعتبار القيم الأخلاقية من المتغيرات النسبية تقوم على أساس أن الطبيعة البشرية نفسها متغيرة وليست ثابتة.

وحتى لا يقع عالم الاجتماع المسلم في هذا الخلط، ويعيد أخطاء سابقيه، نطرح هنا قاعدة عامة في التمييز بين شقين في موضوع الأخلاق:

الأول: أصولي معياري، ويتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها في ذاتها، وهو عبارة عن المبادئ الأخلاقية العامة التي لا تختلف العقول البشرية السليمة في صدقها وثبات صحتها، وهذا الجانب من الأخلاق يتميز بأنه معياري يفرض التزام الفضائل وما ينبغي فعله، وينهى عن الرذائل وما ينبغي تركه، وهو يستند إلى معايير ثابتة. وهذا الجانب يتردد بين مجموعة من الأوامر والنواهي، وهذه الأوامر والنواهي تعتبر أخلاقية ودينية في نفس الوقت، فهي أخلاقية من جهة قيمتها في ذاتها، إذ أن العقل والفطرة السليمة يدركان أن كل منهي عنه مستهجن، وكل مأمور به مستحسن. فحسن الفعل أو قبحه هنا أمر ذاتي في الفعل نفسه، وباطن فيه وليس خارج عنه، ولا يرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه آمراً ناهياً، كما لا يرجع إلى مجرد ورود الأمر والنهي الإلهيين

(8) ينظر، دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص91. دوركايم، **التربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص85.

بذلك، فحسن الفعل علة في إيجاد الشرع له، وإيجاب الشرع الأمر به دليل على حسنه لأن كل واجب شرعاً لا بد أن يكون حسناً في نفسه أولاً[9].

وهي تعتبر دينية من جهة تعلقها بالشرع، فكل فعل حسن مأمور به شرعاً، وكل فعل قبيح منهي عنه شرعاً. ويدخل في هذا الباب مجموع الأحكام الأخلاقية كضرورة الصدق والإحسان والحفاظ على العهود وأداء الأمانات والأثرة وترك الكذب والخيانة...، وهذه الأوامر والنواهي ظلت ثابتة، فهي غير قابلة للتغيير ولا تخضع لعوامل البيئة والثقافة. وهي تعبر عن القدر المشترك من دعوة الرسل جميعاً، فالرسل أمروا بالأكل من الطيبات وفعل الخيرات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقرآن لا ينقل لنا مبدأ أخلاقياً دعا إليه هذا الرسول أو ذاك إلا ويشير إليه في موضع آخر على أنه واجب تلتزم به الجماعة الإسلامية[10].

والثاني: يتعلق بالجانب السلوكي والتطبيقي، وهو الذي يمكن إخضاعه للدراسة الإمبريقية الوصفية باعتباره واقعاً حياً ملحوظاً يمكن استقصاؤه وتتبعه لكونه يعبر عن تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعي. لقد ميّز بعض النقاد بين الجانبين حيث اعتبر الجانب المعياري فعلاً أخلاقياً، بينما اعتبر الجانب الثاني فعلاً اجتماعياً. يقول د. توفيق الطويل: «إن البحث الذي يدخل في نطاق البحث الاجتماعي هو الذي يصدر عن الجماعة البشرية وينشأ عنها ويلزم عن وجودها وحياة أفرادها مجتمعين. وشتان بينه وبين الفعل الخلقي الذي يعنى به الباحثون في الأخلاق. إن الفعل الأخير أكبر من أن يكون صدى للجماعة البشرية واستجابة لعرفها وتقاليدها، بل لعل طاعة المألوف من عرف الجماعة وتقاليدها تتنافى مع المثل العليا للإنسانية كما يتصورها علماء الأخلاق»[11].

---

(9) الجليند: محمد السيد، **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي أصولها النظرية ـ جوانبها التطبيقية دراسة علمية لمسؤولية الإنسان في الإسلام ـ**. ط2/ 1981، ص247 ـ 248.

(10) المرجع السابق، ص229 ـ 230.

(11) سدجويك: د.، **المجمل في علم الأخلاق**، مقدمة الترجمة العربية، الإسكندرية: دار النشر الثقافة، ط1/ 1949، ج1، ص19.

إن الأخلاق تتصل من جهة بالمثل العليا وتأخذ أصولها من الدين، ومن ثم تكتسب صفة الثبات، وتتصل من جهة بسلوك الناس ومن ثم تعتبر ظاهرة مادية قابلة للملاحظة والإدراك. وإذا كان المنهج الوضعي قد حدد اهتمامه بهذا الجانب السلوكي الظاهر، واختزل الأخلاق في جانبها الواقعي، وأنكر وجود مثل أخلاقية ثابتة، واعتبرها متغيرات تابعة لهذا السلوك، فإن المنهج الإسلامي، وإن كان يلتقي معه في دراسته الوصفية الاستطلاعية، إلا أنه لا يعمل على تبرير المظاهر المرضية للأخلاق، وهي تظل في نظره ظواهر شاذة رغم خضوع الأغلبية لها، ويعتبرها نكوصاً عن الأنموذج الأخلاقي الذي يخضع لتقنين ثابت لا يتغير.

إن هذه الرؤية هي التي تحكم نظرتنا إلى القيم الثابتة سواء تعلقت بالعقيدة أو الأخلاق وما يتصل بهما، أو تعلقت بالبناء الأسري والنظام القرابي الذي صاغه الوحي، ونحن مطالبون في كل ذلك بأن نغير من سلوكنا وتقاليدنا وعاداتنا حتى تأتي متفقة ومنسجمة مع هذه الثوابت، وبالعكس ليس لنا أن نعمل على تغييرها حتى تتلاءم هي مع رغباتنا وأهوائنا، ونعمل على تبرير انحرافاتها.

4 ـ تحديد الثابت والمتغير في المجال التشريعي الاجتماعي:

هذا الموضوع يتصل اتصالاً مباشراً بعلم الاجتماع وإن كان في الأصل يدخل ضمن مباحث أصول الفقه. ووجه هذه الصلة أن عالم الاجتماع تشغله نفس الاهتمامات التي تشغل الفقيه وعالم الأصول من حيث التعرف على أحوال الناس وسلوكاتهم وأخلاقياتهم ومعاملاتهم، وكل ما يتعلق بأعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم.

فعالم الأصول يهتم بهذه الموضوعات من حيث التعرف على وجوه المصلحة التي تكون مناطاً للحكم الشرعي، ومدى اتفاق هذه المصلحة مع النصوص الشرعية أو مخالفتها، بحيث إذا تحقق وجود مصلحة معتبرة شرعاً في أعراف الناس وعوائدهم، كانت مناطاً للحكم، وأخذت بعين الاعتبار في التشريع.

وينظر الفقيه إلى الفعل الإنساني في حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن الإنسان هو فعل اجتماعي يعبر عن سلوك له حكم معين، إما بالإباحة أو الحرمة أو الندب أو الكراهة. فالفقيه يهتم بتقويم الفعل في ذاته من جهة النظر الشرعي. إن عمل الفقيه عمل ميداني ومعياري في نفس الوقت. فهو عمل ميداني من حيث إنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات التي تربط بينهم، واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التي ستكون محل أحكامه وتقييماته من قبل الشرع.

وعمل عالم الاجتماع يشترك جزئياً مع عمل الفقيه، فهو كذلك عمل إمبريقي ميداني ومعياري في نفس الوقت، فعلى المستوى الأول من الدراسة مستوى التعرف على أحوال الناس في عوائدهم ومعاشهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكاتهم، وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية، تلتقي مع عمل الفقيه. ولكن عالم الاجتماع يختلف عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التي يرمي إليها كل واحد منهما. فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميداني إلى إصدار حكم شرعي، فإن السوسيولوجي يهدف إلى التعرف على تلك المواصفات قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس، وبين الأنموذج المجتمعي المثالي الذي ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي وفق النمط الذي يفرضه الوحي. فعمله هنا يتعلق بالتقويم واكتشاف مدى اقتراب أو إبعاد المجتمع الواقعي الذي يمثله واقع الناس من المجتمع النموذجي، أو ما ينبغي أن يكون.

فالفقيه والسوسيولوجي ينظران إلى الواقع الاجتماعي نظرة تقويمية معيارية، الأول يقصد بذلك الفتوى، بينما يقصد الثاني اكتشاف الخلل والعمل على إصلاحه.

وبعد هذا التوضيح الذي يكشف عن وجه التداخل الموجود بين الجانب التشريعي والجانب السوسيولوجي، نعود إلى موضوعنا الأصلي وهو تحديد الثابت والمتغير في ما هو تشريعي واجتماعي، وسنجد كيف أن الأصولي والفقيه والسوسيولوجي ـ في نظام الإسلام ـ لا بد أن يتفقوا على نفس المعايير في نظرتهم إلى النظم التشريعية والاجتماعية، ومعرفة الثابت والمتغير منها، وإلا جاء عملهم مختلاً وغير مؤسس من الوجهة الإسلامية، ومتعارضاً مع أصول

الإسلام ومبادئه الكلية في الحفاظ على الطابع الإلهي للمجتمع الإسلامي.

ولكي نوضح طبيعة الخلل الذي يمكن أن يقع فيه الباحث الاجتماعي في هذا الجانب بالذات لا بد وأن ننطلق من الثغرات التي وقع فيها علماء الاجتماع أنفسهم لتكون هذه الثغرات منطلقاً لتصحيح بعض التصورات.

يقول أحد الباحثين: «إن الاعتقاد السائد بأن الدين كأداة من أدوات الضبط الاجتماعي يعوق حركة التقدم والتجديد، هذه الفكرة لا يتضمنها صلب الدين الإسلامي. وعلى ذلك يجب أن ننظر إلى الدين نظرة جديدة وهي نظرة تبرز أن الدين الإسلامي أسلوب من أساليب الحراك الاجتماعي والتغير الاجتماعي. وكذلك المعطيات الإسلامية يجب أن تعالج في إطار موضوعي ونظرة علمية من الوجهة السوسيولوجية، وإلا أصبحت دراستها مجرد نبش لتراث الماضي ومخلفاته. ووجهة النظر الكلاسيكية إلى الدين نظرة استاتيكية جامدة لا صراع فيها. ولكن وجهة النظر المعاصرة تعتبر أن الدين ظاهرة ديناميكية حركية، وعلى هذا فلا بد من إبراز الدين في ثوب جديد. إن علم الاجتماع الإسلامي ليس دراسة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، بل دراسة تكاملية علمية موضوعية تربط الفكر بالواقع وبالمتواضعات الاجتماعية، وتؤمن بالاستمرارية على أساس الملاءمة البيئية. إن تقديس القرآن الكريم كان تبريراً وضرورة اجتماعية لمرحلة من المراحل الإسلامية»[12].

والحقيقة أن محور هذا الكلام لا يمكن فهمه فهماً عميقاً يواكب ما نحن بصدد بيانه إلا إذا وضعناه في إطاره التاريخي. فالكاتب يعبر عن فترة التحول التي شهدها المجتمع المصري مع الثورة الناصرية، حيث كان عزم القيادة السياسية على تحويله إلى مجتمع اشتراكي تسوده قيم ومعتقدات ومفاهيم جديدة مغايرة تماماً للمفاهيم والتصورات التي تستند إلى المرجعية الإسلامية، والتي كان ينظر إليها على أنها جامدة ومتجاوزة. ولاشك أن تحولا من هذا النوع لن يتم إلا في إطار نظرة تغييرية جذرية وشاملة تستبعد إطلاقاً النظرة «الكلاسيكية

---

(12) الخشاب، أحمد، **التفكير الاجتماعي دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**، مرجع سابق، ص172 ـ 179.

الاستاتيكية» حسب تعبير الكاتب. ووجهة النظر التغييرية هذه التي تعتبر الدين أسلوباً من أساليب الحراك الاجتماعي لا بد من أن تبرزه في ثوب جديد حتى يتجاوز النظرة الكلاسيكية أو الثابتة والجامدة للمعطيات الإسلامية، وترفض تقديس القرآن باعتبار أن هذا التقديس كان ضرورة اجتماعية مرحلية أصبحت متجاوزة، وتدعو إلى استمرارية الإسلام على أساس المواءمة البيئية. أي تحكيم المتواضعات الاجتماعية وليس الثوابت القرآنية، وإحداث قطيعة فاصلة مع الجانب السلفي الذي يرفض التحرر من الثوابت.

هذا الأنموذج من الزلات التي يقع فيها علماء الاجتماع العرب مرجعها إلى النظرة المطلقة للتغير، وعدم التمييز بين الثوابت والمتغيرات، وخلطهم بين المستويين. والسؤال الذي تطرحه هذه الوجهة يتعلق بفكرة التغير على إطلاقها وليس بالحدود التي ينبغي أن يقف عندها. والمقاصد التي تهدف إلى تحقيقها هذه الوجهة تتعلق بتحقيق المصلحة والحق والعدل، ولكن المقاييس التي تستعملها لتحقيق هذه الأهداف مقاييس ذاتية وليست موضوعية، ومن ثم فإن النظم والقوانين التي تفترضها لتحقيق هذه المقاصد ليست معتبرة من الوجهة الشرعية، والمصالح التي تستند إليها تعتبر مصالح ملغية لأنها مختلة من حيث المعايير التي تستند إليها.

ومن هنا تأتي ضرورة فرض المعايير الشرعية في تحديد المجال القابل للتغير، وقد بينها علماء الشرع بما فيه الكفاية، وهذا النص لابن القيم أنموذج لتقديراتهم المصلحية، وما يمكن اعتماده أو إسقاطه منها في كل عمل تغييري. يقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[13]. فمعيار المصالح المعتبرة هي الشريعة وما قصد إليه الوحي، وكل

---

(13) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ج3، ص4.

معيار غير هذا مرفوض وليس له أي اعتبار. والمصالح التي تقوم على هذه المعايير تعتبر كذلك مصالح ملغية وليس لها أي اعتبار. فالمصالح الملغية أو ما يعبر عنه الأصوليون بالمناسب الملغي، هي المصالح التي دلت أحكام الشرع على إهدارها وعدم اعتبارها، فهي ليست مصالح في حد ذاتها. يقول الإمام الشاطبي: «ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشارع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين»[14].

إن المعايير التي يجب أن يتقيد بها كل عمل إصلاحي أو تغييري هي بالضرورة معايير شرعية تفترض أن العدل والحق قيمتان موضوعيتان وليستا ذاتيتين. وهذه المعايير التي يستند إليها علماء الأصول هي المعايير نفسها التي ينبغي أن يخضع لها علماء الاجتماع في سعيهم نحو إحداث كل تغيير اجتماعي للعودة بالمجتمع الإسلامي نحو اكتشاف النموذج الإلهي الأصل.

إن العالم الأصولي يدرك أن الأحكام الثابتة بالنص قليلة جداً إذا ما قورنت مع الأحكام التي تثبت بالاجتهاد، وهي تستوعب كل حياة الناس المتجددة وظروف حياتهم المتغيرة، ولذلك نجد أن القرآن الكريم قد ترك للعقل مجالاً واسعاً يتحرك فيه ضمن المقاصد الشرعية يستخرج على ضوئها الأحكام المناسبة للوقائع المتجددة. فإذا كان القصد من التشريع هو جلب المصالح، وكانت مصالح الناس مما يتجدد باستمرار، فإن ذلك يستلزم تجدد الأحكام الشرعية المتعلقة بها. ولقد أكد جمهور الأصوليين على هذه الفكرة كما عبر عنها الإمام الغزالي، فهم يدركون «أن وقائع الناس لا حصر لها وكذلك المصالح، وما من مسألة تعرض إلا وينبغي أن يوجد لها حكم في الشرع إما

(14) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الاعتصام**. بيروت: دار المعرفة، ج1، ص113.

بالرد أو القبول، لأن الدين قد كمل واستأثر الله برسوله»[15].

إن كثيراً من المسائل المستحدثة سوف لن تجد حلها في المنصوص من الأحكام، بل في المقاصد والأهداف والتوجيهات التي طرحها الوحي في كل مجال من مجالات الحياة. فالقرآن وكذلك السنة النبوية وضعا الخطوط العريضة التي ينبغي أن يسير في ضوئها كل ما سيجد في حياة الأمة الإسلامية، والمبادئ الكلية للإسلام هي التي تضمن استمرار حضور المجتمع الإسلامي مهما تبدلت الأجيال وتنوعت البيئات.

إن علماء الشرع ينصب اهتمامهم على عوائد الناس ويفحصون ما استجد منها ومدى موافقتها أو مخالفتها للأصول والمبادئ والتوجيهات التي توحي بها مقاصد الشرع، وعلماء الاجتماع ينبغي أن تحكمهم نفس النظرة ويميزوا بين العوائد الموافقة لمقتضى الشريعة ومقاصدها في بناء مجتمع الفضيلة، وبين العوائد في مستواها الجاري بين الناس مما قد يكون مخالفاً لتلك المقاصد ومصادرا لقيمها الاجتماعية. والتمييز بين هذين المستويين أكده الإمام الشاطبي بشكل دقيق ـ ولعله أحسن من اهتم بإبراز مقاصد الشريعة على الإطلاق ـ ونحن ننقل عنه هذه القاعدة الفاصلة في الموضوع والتي يقول فيها: «إن العوائد المستمرة ضربان: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها. . . والضرب الثاني هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي، فأما الأول فثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية، وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدل»[16].

---

(15) الغزالي، أبو حامد، **المنخول من تعليقات الأصول**. تحقيق: محمد حسن هيتو، سلسلة الكتب والدراسات الأصولية، بيروت: دار الفكر، ص454.

(16) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، **الموافقات في أصول الأحكام**، تعليق: محمد حسنين مخلوف، بيروت: دار الفكر، ج2، ص170.

الفصل السابع

الضابط السابع
ضرورة التزام النظرة الشمولية في التحليل والتفسير

مقدمة

تعددت المدارس الاجتماعية في مفاهيمها حول الإنسان، وأخذت نظرتها طابعاً جزئياً وأحادياً. فالإنسان الماركسي هو مجرد سلوك متغير حسب تغير أدوات الإنتاج، مجرد من إرادته وأبعاده المتعددة، وهو جبري مستسلم لحتمية التاريخ. والإنسان في المنظور السوسيولوجي الوضعي صورة معقدة من صور الظواهر الفيزيائية والظواهر المادية يخضع لجبرية المجتمع وقهره الاجتماعي الذي يشكل له قيمه ويحدد له سلوكه. والإنسان الأنثروبولوجي ليست له طبيعة متميزة بقدر ما هو استعدادات تتشكل وفق المؤثرات البيئية. والإنسان في المذهب النفعي إنسان مصلحي يهدف إلى تحقيق مكاسبه الذاتية بمعزل عن قيم ومبادئ الحق والعدل. والإنسان الفرويدي كومة من الغرائز الجنسية، وكل ما ابتدعه الإنسان من فنون وحضارة وتاريخ هو نتيجة الكبت. والإنسان في المذهب الدارويني مجرد حيوان اجتماعي متطور ليست له صفات وقيم خلقية أصيلة[1].

إن كل مدرسة من هذه المدارس تحدد منهجها في دراسة حياة الإنسان الاجتماعية حسب التصور الذي تحمله عن الإنسان. إن من الحقائق التي قال بها

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع يراجع كتاب: **المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري**، مرجع سابق، ص73 وما بعدها. والمسيلي، محسن، **العلمانية أو فلسفة موت الإنسان**، تونس: دار الحكمة للنشر والتوزيع، ط1/ 1986. ص134.

كثير من المفكرين المعاصرين أن كل نظرية سياسية أو اقتصادية أو تربوية، بل وكل رأي في تنظيم جانب من جوانب الحياة الإنسانية، يكمن وراءه تصور معين للإنسان قد يعيه صاحب الرأي أو النظرية فيقول به، وقد يفترضه ولا يشعر به. فمحاولة التوصل إلى تصور يطابق حقيقة الإنسان ينبغي من الناحية المنطقية أن يسبق كل محاولة للنظر في المبادئ الاقتصادية أو النظم السياسية أو المناهج التربوية، لأن معيار هذه المبادئ والنظم والمناهج، هو مدى صلاحيتها للإنسان، ولا يمكن أن نعرف مدى هذه الصلاحية إلا إذا عرفنا أولاً من هو[2].

إن نظرة الإسلام إلى المجتمع الإنساني وتفسيره للعوامل الفعالة فيه تقوم أساساً على نظرته الشمولية إلى الإنسان باعتباره كلاً متجانساً، وليس وحدات مجزأة. فهي نظرة شمولية لا تقبل باختزاله في جانب من جوانبه مع إقصاء بقية الجوانب. إن الشخصية الإنسانية ذات أبعاد مادية وروحية، وذات فطرة ثابتة، ومحكومة بغرائز وحاجات بيولوجية، وقدرة على التعقل والوعي والإدراك، ولها إرادة فاعلة ومتفاعلة، ومحكومة بقيم ومفاهيم وأخلاقيات تؤمن بها وتحدد سلوكها، وتتفاعل مع الواقع الاجتماعي الذي تعيش فيه، وتتأثر به إيجاباً وسلباً.

إن المذاهب الوضعية تجتهد في دراسة الإنسان من خلال عاملي البيئة والزمن باعتبارهما عاملين ذوي تأثير فعال في تشكيل الإنسان. وبالمقابل يعتمد المنهج الإسلامي عاملاً ثالثاً يراه مقدماً على هذين العاملين، وهو عامل الإطار الذي تجري في داخله حركة البيئة والزمن معاً، عامل الامتداد المرتبط بأبعاد الإنسان الأولى وجوداً وبالديانات والرسالات والكتب المنـزلة، وبالرباط المقدس مع التوحيد الذي يقوم في أساسه على معرفة الخالق[3].

إن نظرة الإسلام للإنسان تختلف عن النظرة الوضعية اختلافاً جذرياً إذ ينظر الإسلام إلى الإنسان نظرة متعددة الأبعاد، تستوعبه في كليته، وهي الأبعاد التي يمكن حصرها تحديدا في ما تعارف عليه مفكرو الإسلام بالكليات

---

(2) مقال بعنوان: التصور الإسلامي أساس لفلسفة الإسلام التربوية، جعفر إدريس، مجلة **المسلم المعاصر**، عدد 10، ص61.

(3) الجندي، أنور، **إطار إسلامي للفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص138.

الخمس: الدين والعقل والنفس والنسل والمال، وكل اختزال أو إسقاط لكلية من هذه الكليات يشكل إخلالا وإهدارا لإنسانية الإنسان.

إن الدراسات السوسيولوجية التي تهتم بدراسة الإنسان، ما لم تلتزم هذه النظرة المتوازنة والمتعددة الأبعاد تظل نظرة جزئية وغير واقعية، وتظل الحلول التي تقدمها مبتسرة وغير مجدية إنسانياً ومجتمعياً.

إن المذهب السوسيولوجي حين ينكر فطرة التدين في الإنسان، ويجعلها مجرد انعكاس لنشاطه الاجتماعي، ووليدة ثقافته الاجتماعية يهدم في الإنسان جانبه المعنوي والروحي، ويتحول في نظره إلى كتلة مادية صرفة. وكذلك يفعل المذهب المادي حينما ينكر مجموعة الدوافع والحوافز النفسية التي تشكل جزءاً كبيراً من سلوك الإنسان ليتحول معه إلى متغير اقتصادي، يوجه سلوكه وفق المتغيرات المادية.

وهو نفس المنـزلق الذي يقع فيه المذهب الروحي حينما يختزل حركة الإنسان في العامل الديني باعتباره القوة الوحيدة المؤثرة في حركة التغيير، ويتجاهل الشروط المادية والبيئية.

لقد رأينا في الفصل الخاص بتناقض المدارس الاجتماعية أن كل مدرسة تركز على عامل واحد من العوامل المؤثرة في توجيه حياة الإنسان، وتغيير نظمه، وتشكيل نمط حياته، بحيث يتم التركيز على العامل الديني أو الجغرافي أوالتكنولوجي أو السوسيولوجي أو العرقي أو الاقتصادي أو السيكولوجي. ولكن الشخصية الإنسانية أكثر تعقيداً من هذه الصورة المبسطة التي ترسمها هذه المدارس، وربما فات العقل الإنساني الإحاطة بمجموع العوامل المتداخلة في صنع ظاهرة ما، أو توجيه حدث تاريخي ما إيجاباً وسلباً، ومن هنا تأتي ضرورة النظرة الشمولية التي تأخذ بعين الاعتبار هذه العوامل مجتمعة، وتبرز مدى تفاعل الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه، والظروف الجغرافية والاقتصادية التي تحيط به، ومدى تأثير العقيدة التي يؤمن بها على توجيه سلوكه.

المبحث الأول
العامل البيئي

ركز علماء الغرب على العامل البيئي سواء في مجال الاجتماع أو في مجال علم النفس. ففي المجال الاجتماعي يرتكز هذا الاتجاه على دعوى أن العمليات التاريخية والاجتماعية هي رد فعل للظواهر الخارجية وتأثيرها على العقل. وتفسر الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى العوامل الطبيعية، كما تقسم الحياة الاجتماعية بحسب المناطق المناخية. وفي مجال علم النفس يرتكز علماء النفس الغربيون على عامل البيئة باعتباره المحور الأساس الذي يتفاعل معه الفرد تفاعلاً تبادلياً، فيتأثر بها ويؤثر فيها، مما يشكل معه سلوكه وتصرفاته وأخلاقياته. فالبيئة في نظر هذا الاتجاه تمثل الدور الأساس في تكوين شخصية الفرد[4].

قد يكون العامل البيئي عاملاً أساسياً في تشكيل طباع الناس وأخلاقياتهم والتأثير على سلوكياتهم، ولكن ذلك لا يعني استقلاليته واحتكاره لتشكيل نمط حياة الأفراد وخصائصهم النفسية والاجتماعية في كل الظروف والأحوال. فهناك عوامل متداخلة تعمل جنباً إلى جنب في تشكيل الأنماط الاجتماعية والخصائص النفسية تمارس تأثيرها بما يجعل العوامل المؤثر في حال من التشابك والتفاعل. على أن العامل البيئي قد يكون له تأثيره الواضح في اختلاف عادات الناس وأخلاقياتهم، وقد ورد في الحديث الشريف قوله ﷺ: «من سكن البادية جفا»، وفي رواية: «من بدا جفا»[5]. وهو دليل على أن التبدي والانقطاع عن المشاركة في الحياة الاجتماعية يورث عادات وأخلاقيات من طبيعة خاصة تتميز بالجفاء والخشونة والبعد عن اللياقة الأدبية.

وقد ساق ابن خلدون كلاماً طويلاً وتحليلاً مفصلاً حول دور البيئة في اختلاف أخلاق الناس وأمزجتهم وعاداتهم، وفي قيام الحضارات أو عدمه.

---

(4) ينظر: الشرقاوي، حسن، **المسلمون علماء وحكماء**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ، ص156.

(5) ابن حنبل، أحمد، **مسند الإمام أحمد**، مرجع سابق، ج5، ص123.

ومما أورده في هذا السياق أن المتوحشين من العرب ممن لم يكتسب طرائق العمران والبناء الحضاري قلما تدوم لهم الحضارة، وإذا تغلبوا على أوطان ما أسرع إليها الخراب. ويعزو ذلك إلى أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له(6). كما تعرض ابن خلدون لأثر البيئة في قيام الصنائع وازدهار الأمصار، فذكر أن قيام الصنائع لا يكون مع البداوة، فالأعراب الذين سكنوا البادية أو القفار هم أعرق الناس في البداوة، وأبعد عن العمران الحضري وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها، وبالعكس نجد العجم من أهل المشرق أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمران الحضري، وأبعد عن البدو(7).

وللبيئة الاجتماعية أثر فعال في تكوين شخصية الفرد وصبغها بألوان الوسط الذي نشأ فيها. ورد في الحديث عن الرسول ﷺ قوله: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء»(8). وقال ﷺ: «كل إنسان تلده أمه على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، فإن كانا مسلمين فمسلم. كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها»(9). والحديثان يصرحان بفعالية التأثير الذي تمارسه البيئة المتمثلة في تقاليد الآباء وسلطة المجتمع في توجيه سلوك الأجيال الناشئة، وإخضاعها لما تعارفت عليه تلك التقاليد، وهما صريحان أيضاً في أن المولود البشري يولد أول ما يولد وهو مستقل عن المجتمع الذي يوجد فيه وأخلاقه وعاداته، وأن هذه العادات أمر طارئ في حياته، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ۞ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: 172 ـ 173].

---

(6) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج2، ص513.

(7) المرجع السابق.

(8) النيسابوري، **صحيح مسلم**، كتاب القدر، مرجع سابق، ج 4، ص2047.

(9) المرجع السابق، ص2049.

إن هذه النصوص صريحة في تأكيد دور البيئة الاجتماعية وأثرها على صياغة سلوك الأفرد والجماعات، فكثير من العوائد المكتسبة تعود إلى تقليد الآباء ونوع التربية التي يكتسبها المولود في مجتمعه. غير أن هذا الإقرار لا يعني نوعاً من الخضوع الحتمي، وهو ما كان دوركايم يسميه بالحتمية الاجتماعية، غاية ما يفيده الإقرار بالتأثير، وهذا لا ينفي إمكانية تحرر الفرد من الضغوط الاجتماعية وقدرته على الممانعة، باعتباره كائناً يتمتع بقوة الإرادة وحرية الاختيار، وقوة الإدراك والتعقل، فضلا عن كونه محكوما بمرجعية اعتقادية وأخلاقية، وهي كلها مؤثرات تحد من سلطة التأثيرات البيئية، وتمنحه إمكانات هائلة للتجاوز والممانعة، بل والتغيير، خاصة إذا كانت تقاليد هذه البيئة هجينة ومرضية.

إن السلوك الذي يكون صدى لعرف الجماعة وتقاليدها كثيراً ما يكون متنافياً مع المبدأ الإنساني العام كما يتصوره علماء الأخلاق، وكثيراً ما يكون تعبيراً عن النفاق الاجتماعي الذي أصاب المجتمعات المعاصرة. إن خضوع الإنسان لتقاليد بيئته يجعل منه كائناً سلبياً يعيش في مجتمعه يتأثر فيه ولا يؤثر فيه، يتلقى عن المجتمع عاداته وتقاليده، ولا يملك إزاءها إلا الخضوع والاستسلام، وفي هذا الموقف ضياع لمسؤولية الإنسان إزاء مجتمعه، وإهدار لمكانة الإنسان باعتباره كائناً فعالاً بالدرجة الأولى[10].

المبحث الثاني
العامل الاقتصادي ونظرية الصراع

وبالمثل لا يسع أحداً أن ينكر أثر العامل الاقتصادي في توجيه الأنماط الاجتماعية والثقافية وتشكيلها، ولكن ليس هناك ما يدل على اعتباره العامل الوحيد، أو إمكانية تعميمه ليمتد إلى خلق كثير من الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن اعتبارها مجرد انعكاس للبنية الاقتصادية. وليس هناك ما يدعو إلى تجريد

---

(10) الجليند، محمد السيد، **في علم الأخلاق قضايا ونصوص**. القاهرة: مطبعة التقدم، 1399/ 1479. ص55 ـ 56.

الإنسان من قدراته وفعاليته ليصبح تحت رحمة الحتمية الاقتصادية. إن النظرة الواقعية إلى الإنسان تؤكد ضرورة توفير الأسس المادية لتستقيم الحياة الاجتماعية في سيرها، وكل خلل في النظام الاقتصادي يستتبع بالضرورة تغيراً في نمط الحياة وسير المجتمعات سلباً وإيجاباً.

والقرآن والسنة يشيران إلى هذه العلاقة الجدلية بين سير المجتمعات وبين ارتباطها بنظام اقتصادي معين. فالتوزيع العادل يستوجب الاستقرار الاجتماعي. وبالعكس يستوجب الفقر والترف ـ وهما متقابلان ـ دمار المجتمعات وخرابها. ولقد ربط القرآن بين التمكين من إقامة الشعائر الدينية وعبادة الله، وهو أمر يؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي حتماً، وبين توفر الوسائل المادية المساعدة على ذلك، كما توحي بذلك الآية الكريمة على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ﴾ [إبراهيم: 37].

وبالمقابل ربطت السنة بين الخلل المادي وبين فقدان التوازن الاجتماعي حيث قرن الرسول ﷺ بين الفقر والكفر فجعلهما متلازمين كما ورد في الحديث: «اللهم إني أعوذ بك من الفقر والكفر»[11]، إذ أكد أن بيئة الفقر هي البيئة المستعدة للثورة على أوضاع المجتمع وعقائده[12]. وبالمثل ربط القرآن بين ظاهرة الترف وبين سير المجتمعات نحو الانحطاط والتغير السلبي، فالقرآن الكريم في معرض حديثه عن الترف وأثره على حركة التاريخ وقيام الدول والحضارات وسقوطها، بين المسؤولية الثنائية المشتركة التي يمارسها طرفا المسألة: المترفون والمعدومون، في السير بالجماعة أو الأمة أو القبيلة التي ترد دائماً كوحدة اجتماعية معينة نحو التفكك والخلل.

فهناك خلل ناتج عن عدم التوازن بين المترفين الذين يزدادون ترفاً وظلماً وطغياناً وفسوقاً، وبين المعدومين، وهم إما ضحايا طغيان المترفين، أو شركاء

---

(11) النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن بن شعيب، **سنن النسائي**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1/ 1964، ج8، ص230.

(12) مقال الأستاذ محمد المبارك، **المسلم المعاصر**، مرجع سابق، العدد 12، ص39،

في المسؤولية بحكم مواقفهم السلبية، وهي العلاقة التي عبر عنها القرآن الكريم بهذه العبارة الموحية بالتسلط: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾ [الإسراء: 16]. إن الترف ممارسة مدمرة سواء للجماعة التي تسكت وتغض الطرف عنها، وتغلو في انهزاميتها فتتملق وتتقرب وتداهن، أم للمترفين أنفسهم الذين يعميهم الثراء الفاحش، وما يفضي إليه من ممارسة تسحق كل إحساس أخلاقي أصيل في أنفسهم، وتحجب عنهم كل رؤية حقيقية لدور الإنسان في الحياة، فانقطعوا عن كل رؤية فاحصة، أو إيمان جاد يجاوز بهم عالم الحضور إلى عالم الغيب، والمادة إلى الروح، والطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، والعلاقات المنفعية إلى المواقع الأخلاقية[13].

ولكن، عندما نعترف بهذه الدوافع المادية، فإن ذلك لا يكون مدعاة لننسب إليها كل تغيير اجتماعي في تولد الظواهر التي تعترض سير الجماعات، فقد يكون لها دور أساس في بعض الجوانب، ولكنها قد تكون عديمة الجدوى في جوانب أخرى. إن الحديث عن العامل الاقتصادي في تطور المجتمعات وتشكيل النظم الاجتماعية يستدعي الحديث عن علاقته بنظرية الصراع التي قامت على هذا الأساس، والتي ترى في العامل الاقتصادي محور كل تغيير.

لقد انقسم علماء الاجتماع العرب إلى قسمين إزاء النظريتين الاجتماعيتين، البنائية الوظيفية التي ترتكز على التفاعل الاجتماعي، ونظرية الصراع التي تركز على ضرورة الصراع لتغيير النظام السائد، واعتقد هؤلاء الكتاب أن تبني إحدى النظريتين يستوجب بالضرورة استبعاد الأخرى. وهذا الاختيار لا نرى له مبرراً، وليس هناك ما ينفي الجمع بين المحافظة والصراع ضمن منظور فلسفي مغاير. إن علم الاجتماع الإسلامي قد يكون من مهامه الحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم إذا كان إيجابياً، ولكنه لا يعمل على تبرير الفساد الاجتماعي، والاحتكار، وخدمة الأهداف السياسية، والمصالح الحزبية لطبقة دون أخرى، كما تمارسه البنائية الوظيفية، وإنما يسعى إلى

(13) خليل، عماد الدين: مقال بعنوان القرآن الكريم والمسألة الاجتماعية، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 1، ص49 (بتصرف).

الحفاظ على النموذج الإلهي أو النمط الاجتماعي الإسلامي الذي يتحدد ليس وفقاً لتصورات الإنسان ونـزعاته النفعية، ومصالحه الذاتية، بل وفق الأصول الشرعية ومقررات الوحي.

وبالمقابل حينما يعمل علم الاجتماع الإسلامي على التغيير، فإنه لا يهدف إلى التغيير بالمفهوم الذي تدعو إليه نظرية الصراع. فالصراع بمفهومه الإسلامي لا يقتصر على بعده المادي فحسب، بقدر ما يستحضر البعد القيمي في عملية الصراع. إن علم الاجتماع الإسلامي يهدف إلى التغيير، ولكنه تغيير نحو الأفضل ابتداء من تقويض منظومة الأفكار والعقائد السلبية التي تهدر إنسانية الإنسان وتستعبد عقله ووجدانه، إلى تقويض الاختلالات الاجتماعية المدمرة للعلاقات الاجتماعية المتوازنة، إلى تقويض النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. هذه المعاني الإيجابية للتغيير هي التي كان يصدر عنها الصحابي ربعي بن عامر أثناء مواجهتة لقائد الفرس: «إن الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد، إلى عبادة الله ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها»، إنها تعبير عن الروح الخلاقة والمتطلعة نحو أفق إنساني رحب وعادل.

فالتغيير الذي يدعو إليه علم الاجتماع الإسلامي يستلهم أسسه من المنظومة العقدية والأخلاقية التي تشكل ركيزة الإسلام: تغيير الشرك بالتوحيد، والجهل بالعلم، والكسل والبطالة بالعمل، والفقر بالغنى غير المبطر، والضعف بالقوة، والأثرة بالتضامن، والفحش بالعفة. . . إلى غير ذلك من القيم التي نادى بها الإسلام في عملية بناء المجتمع الإنساني[14].

إن علم الاجتماع الإسلامي يهدف إلى التغيير، والتغيير يعني وجود صراع قائم بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فيقع الصراع بين ثقافة وأخرى، وبين نمط اجتماعي وآخر، ولكن عملية الصراع تتجه إلى الأهداف القيمية أكثر مما تتجه إلى المكاسب المادية، وهو ما نستشفه من هذه الآيات التي نوردها من باب الاستئناس. قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا

(14) **المسلم المعاصر**، العدد 12، ص41 ـ 42، مقال سابق.

ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133]، ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: 89]، ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 217]، ﴿وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَٱعۡفُواْ وَٱصۡفَحُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: 109].

إن الصراع في المجتمعات البشرية هو صراع بين قيم الشر والفساد والدمار والطغيان بكل أبعاده الدينية والسياسية من جهة، وبين قيم الحق والجمال والخير والصلاح والتسامي من جهة ثانية. وهذا الصراع تلخصه الآيتان الكريمتان: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ * لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوۡ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ أَوۡ أَبۡنَآءَهُمۡ أَوۡ إِخۡوَٰنَهُمۡ أَوۡ عَشِيرَتَهُمۡۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ وَيُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [المجادلة: 21 ـ 22].

المبحث الثالث
العامل الاجتماعي

إن الحديث عن العامل الاجتماعي ترتبط به قضيتان أساسيتان:

الأولى تخص مصداقية المذهب الاجتماعي في التفسير كعامل وحيد في خلق الظواهر الاجتماعية، وهي النظرية التي اعتبرها الدارسون العرب أقرب إلى التفسير الواقعي والعلمي باعتبارها ترجع كل ظواهر المجتمع إلى ما هو اجتماعي نفسه، وهي أيضاً الفكرة التي كان لها أنصار ومروجون كثيرون في العالم الإسلامي، وظلت سائدة ومسيطرة إلى عهد قريب.

والثانية ترتبط بذلك الحوار الحاد بين المذهب الاجتماعي والنفسي حول

أولوية كل من الفرد والمجتمع في خلق الظواهر الاجتماعية، وفعالية كل منهما في تشكيل النظم الاجتماعية وأنماطها الحياتية. فالمذهب النفسي الذي مثله غابرييل طارد يفسر الظواهر الاجتماعية بالرجوع إلى الفرد، وإلى الحالات السيكولوجية، والتفاعل الذي ينشأ بين شخصين فأكثر عن طريق التقليد والمحاكاة، في حين يفسر المذهب الاجتماعي بزعامة دوركايم هذه الظواهر بالرجوع إلى المجتمع نفسه، مع إسقاط كل اعتبار لتأثير الأفراد في هذا المجال.

وقد ترتب على هذا الجدل سؤال حول مفهوم المجتمع وطبيعته، فاعتبر المذهب النفسي المجتمع مجموعة الأفراد الذين يخضعون لنوع من التفاعل، وأن الفرد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تفسر مجموع ما يحدث في المجتمع، وبالمقابل، اعتبر المذهب الاجتماعي المجتمع كيانا مستقلا، له ذاتيته ومنطقه الداخلي، وهو الذي يسميه بالضمير أو العقل الجمعي، وعنه تصدر كل التصرفات الاجتماعية.

1 ـ مصداقية التفسير الاجتماعي:

بخصوص الفكرة الأولى، والمتعلقة بمصداقية التفسير الاجتماعي، من البدهي أن يكون للمجتمع دوره في تشكيل كثير من أخلاقياتنا وعاداتنا التي استقرت كأعراف جماعية لها تأثيرها على سلوك الأفراد. كما أن سجل الإنسانية يشهد ماضيه وحاضره على السلطة المرجعية التي كان ولا يزال يمارسها المجتمع في تشكيل النظم المتعددة، سواء تعلق الأمر بالنظم القانونية أوالأسرية، أو الشعائر التي يمارسها أفراد مجتمع ما...؛ فكثير من هذه النظم ترجع في أصلها إلى ما استقرت عليه أعراف الناس وأحوالهم.

وبالمثل فإن العامل الاجتماعي له اعتباره في تغيير مجرى الأحداث وتبديل المجتمعات من حال إلى حال لتفشي بعض الظواهر التي ترتبط بالجماعة ككل، وهيمنة سلوكات جماعية لها سلطة التوجيه والتحكم. وقد رأينا فيما سبق أمثلة تدل على أن كثيراً من التغييرات الاجتماعية تعود في أصلها إلى مظاهر اجتماعية مرضية كالترف والبطر والظلم والانحراف الأخلاقي، وكل ما

يترتب على ذلك من فساد وخلل في الجهاز الاجتماعي الذي يفقده توازنه. ولكن مشكلة المذهب الاجتماعي تكمن في نزعته الاختزالية والإقصائية التي يمارسها في عملية التفسير والتحليل، حيث يختزل مجموع المؤثرات المتباينة في أبعادها الاجتماعية، مع استبعاد كامل للعوامل الأخرى. ولاشك أن هذا الاختزال مناف لطبيعة العمران البشري حسب التعبير الخلدوني، وفيه الكثير من التحكم، لأنه يفترض كما يقول ريمون أرون أن مجموع الظواهر التي تدخل ضمن صنف معين تخضع لعلة واحدة ووحيدة، ومن هنا يأتي خطأ تعميم هذه العلة وسحبها على مجموع الظواهر التي تشترك في نفس النوع[15].

وكمثال على ذلك، قام دوركايم بدراسة مفصلة حول الصور الأولية للحياة الدينية، وانتهى إلى أن العلة الوحيدة في وجود ظواهر التدين تعود في أصلها إلى النظام التوتمي، ومن ثم سحب هذه العلة على مجموع الظواهر من نفس النوع، بمعنى أن كل الظواهر الدينية تعود في أصلها إلى نفس العلة، وهو تعميم لا مبرر له، ولا يستوعب مجموع هذه الظواهر كما هي منتشرة ومعاشة في واقع الحياة. إن المذهب الاجتماعي ينطلق من فكرة أن المجتمع هو العامل الوحيد المؤثر في نشأة الظواهر الاجتماعية، وفي مجموع التحولات التي تحدث فيه، وهذه نظرة اختزالية تلغي بقية المؤثرات الفاعلة في الحياة الاجتماعية.

وكمثال على توضيح قصور التفسير الاجتماعي الأحادي، نعرض للتغيرات الاجتماعية التي شهدها المجتمع العربي مع ظهور الإسلام، وهي تغيرات أسفرت عن انقلاب شبه كامل في منظومة القيم والأفكار والمعتقدات، ومجموع النظم الاقتصادية والأسرية والتشريعية التي كانت سائدة. لقد سجل القرآن الكريم العديد من تلك الظواهر الاجتماعية التي كانت متفشية ومستقرة في عرف وتقاليد المجتمع الجاهلي، والتي سيتم تغييرها بفعل عوامل خارجية معاكسة لكل الأعراف والاتجاهات المجتمعية السائدة آنذاك. من هذه الظواهر مثلا ظاهرة وأد البنات، وظاهرة الميسر وتعاطي الربا والخمر، وظاهرة العصبية القبلية. . .إلخ.

---

(15) R.Aron. *Les étapes de la pensée sociologique,* P: 367.

وقد سجل القرآن الكريم مدى رسوخ هذه الظواهر، ويكفي نموذجا لذلك استعراض الآيات التي تتحدث عن وأد البنات، وقد وردت في صيغ متعددة، تعلل أسباب الظاهرة، من جهة ومستنكرة لهذا السلوك الإجرامي من جهة ثانية، وهو استنكار سيؤدي في النهاية إلى محو هذه الظاهرة كلية من واقع الحياة الاجتماعية. في هذا السياق ترد هذه الآيات القرآنية: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ﴾ [الأنعام: 151]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ﴾ [الإسراء 31]، ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۞ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل: 58 ـ 59]. والآية الأخيرة قوية الدلالة على مدى تمكن هذه العادة، لحد أن الواحد منهم كان يعتبر ذلك عارا يلاحقه أينما حل وارتحل، وهذا العار لم يكن ليطهره غير الوأد.

لقد كانت هذه العادة ـ كما لاحظ ذلك مالك بن نبي ـ ثابتة في العصر الجاهلي، ولا شيء يدل على أنها كانت قد تغيرت عند نزول قانون التحريم. فلقد ذكر مؤلف الأغاني قصة عن جد الفرزدق الشاعر العربي الكبير الذي لقب بمحيي الموؤودات لقاء ما كان يبذل من فضل في هذا السبيل. ذلك أنه عندما أقدم على إنقاذ أول ضحية من الموت بأن قدم لأبويها فدية، أراد أن يسوغ لنفسه هذا السلوك فقال: هذه مكرمة ما سبقني إليها أحد من العرب». فلو أننا لمسنا في هذه المقولة معناها التاريخي لعلمنا أن شيئاً ما لم يكن قد تغير بعد في الوسط وفي العقلية الجاهلية في ما يتعلق بمسألة الموؤودة إبان نزول قانون التحريم. وعليه فإن القيمة الخلقية التي عبر عنها هذا القانون ـ قانون التحريم ـ لا يمكن أن تكون على أية حال ثمرة من ثمرات المجتمع الجاهلي(16).

وهذا الكلام نفسه نقوله بخصوص بقية الظواهر التي واجه الإسلام صعوبات بالغة في تغييرها واقتلاعها، وهو كاف في الدلالة على أن التغيير العميق الذي خضع له المجتمع الجاهلي لم يكن تغيراً تلقائياً نابعاً من ذات المجتمع واستعداده الخاص كما يؤكد المذهب الاجتماعي، وإنما كان تغييراً

---

(16) ابن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع ـ شبكة العلاقات الاجتماعية**، ج1، ص45، وما بعدها.

مفروضاً من الخارج، وراجعاً إلى عوامل غير اجتماعية، تتصل تحديدا بالعقيدة الجديدة وما بشّرت به من قيم غير معهودة في الوعي الجماعي الذي تصدى لها بكثير من الرفض والعداء.

2 ـ بين استقلالية الفرد وجبرية المجتمع:

حينما نستعرض الآيات القرآنية الواردة في موضوع العلاقة بين الفرد والمجتمع، نلمح إشارات واضحة إلى إثبات شخصية كل منهما. فهي من جهة توحي بأن المجتمع أو القوم أوالأمة لها امتداد تارخي يتواصل في الزمن عبر توالي الأجيال، ومن هنا يتحدث القرآن عن المسؤولية الجماعية لمجتمع ما في زمن محدد، أو أمة ما عبر امتدادها الزمني.

ولكن ذلك لا يلزم عنه انمحاء الشخصية الفردية داخل هذا الكل الجماعي، كما لا يلزم عنه الإحساس بنوع من الجبر الاجتماعي يخضع له الأفراد، كما يرى ذلك أصحاب المذهب الاجتماعي. إن الفرد يبقى له استقلاله الذاتي، يتصرف بمحض إرادته، ويملك الإرادة الحرة الفاعلة والقادرة على التفاعل داخل إطار الجماعة التي ينتمي إليها.

في هذا السياق وردت آيات تذكر أن الأمم والمجتمعات لها آجال كآجال الأفراد لا تتقدم عنها ولا تتأخر كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس: 49]، ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾ [الجاثية: 28]. والمقصود بالكتاب هنا صحيفة الأعمال التي لا تختص بالأفراد فقط، فالآية توحي بأن المجتمعات لها أيضاً صحف أعمال، حيث يدعى كل مجتمع إلى كتابه. وليس ذلك ـ كما يقول الشيخ مرتضى المطهري ـ إلا من جهة أن المجتمعات تعد من الموجودات الحية الشاعرة القابلة للتكليف والخطاب.

وهناك آيات توحي بأن كل أمة لها شعور خاص، ومقاييس خاصة، وذوق خاص، وقد تستحسن أمة ما تستقبحه أخرى كما في قوله تعالى: ﴿زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ [الأنعام: 108]. بل إن بعض الآيات تنسب العمل الصادر عن الفرد

إلى مجتمعه، والعمل الصادر من جيل ماض إلى الأجيال المتأخرة، لاتحادهم في الوجهة والإرادة والفكر والانتماء التاريخي الممتد عبر الأجيال. مثال ذلك ما حدث مع قوم ثمود حيث عمد أحدهم إلى عقر ناقة صالح فاعتبروا جميعهم مشتركين في الجريمة لتوحد وجهتهم وتوافق مقاصدهم، فحق عليهم العذاب: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ [الشمس: 14]. ومن ذلك ما يحكيه القرآن عن بني إسرائيل رغم اختلاف أجيالهم وتباعد أزمانهم وأوطانهم: ﴿... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُو بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [البقرة: 61].

وهناك آيات تبين أن الأمم والمجتمعات لها شعور وعمل وطاعة وعصيان، ولها مصير واحد، ولو لم يكن لهذه الأمم وجود عيني حقيقي لم يصح افتراض المصير والفهم والشعور والطاعة والعصيان لها، وهذا يؤكد وجود نوع من الحياة الاجتماعية مخالفة للحياة الفردية[17].

وكما يصرح القرآن الكريم باستقلال المجتمع في طبيعته وشخصيته وقدرته وحياته وموته وأجله ووجدانه وطاعته وعصيانه، يصرح أيضاً أن الفرد قادر على تحدي سلطة المجتمع ومقاومتها استناداً إلى فطرة الله التي فطر الناس عليها. ويتضح هذا الحكم القرآني في الموضوع عبر محاور متباينة تسجلها الآيات القرآنية الآتية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: 97]. فهؤلاء يعتذرون عن فعلهم بوقوعهم تحت الجبر الاجتماعي، وهو أمر ينفيه القرآن إذ كان بإمكانهم أن يخرجوا من ذلك الوضع الاجتماعي الفاسد إلى جو صالح: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105]. والآية صريحة في أن ضلال الآخرين، وتمكنهم اجتماعيا، ليس مجبراً لمن أراد الاهتداء. وثمة آيات أخرى تؤكد أن استحكام

---

(17) المطهري، مرتضى، **المجتمع والتاريخ**، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط1/ 1403 ـ 1983، ص34 ـ 36 (بتصرف).

العادات وتوارثها عبر الأجيال لا يعفي الأفراد من مسؤوليتهم عن أفعالهم، ﴿أَوۡ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشۡرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبۡلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةٗ مِّنۢ بَعۡدِهِمۡۖ أَفَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ﴾ [الأعراف: 173]. والآية صريحة في أن الفطرة التي يتمتع بها الأفراد تعصمهم من التقليد الأعمى والانصياع لسلطة المألوف، ومتى عادوا إلى هذه الفطرة كانت لهم المنعة وحرية القرار، ومن ثم أسقطت الآية احتجاجهم يوم القيامة بوقوعهم تحت طائلة الجبر الاجتماعي.

ويضاف إلى هذا كل الآيات التي سجلت دعوة الأنبياء إلى الثورة على العوائد الفاسدة التي استقرت في المجتمعات، فالمجتمع وإن كان له هيمنة وغلبة بما يفرضه من عادات مألوفة ومستحكمة اجتماعياً، إلا أن ذلك لا يستلزم جبر الفرد في الأمور الاجتماعية. فالجبر الذي يقول به المذهب الاجتماعي قائم على أساس الغفلة عن أصالة الفطرة في الإنسان وهي التي تمنحه نوعاً من الحرية والتمكن من العصيان أمام سلطة المجتمع[18].

المبحث الرابع
العامل الديني

للعامل الديني دور حاسم في تكوين المجتمعات وسيرها وضبط حركتها عبر التاريخ وتوجيه مؤسساتها ونظمها، بل إن حركة الإنسان نحو البناء الحضاري عبر التاريخ كانت نقطة بدايتها عقيدة سماوية، كما أن نقطة الانطلاق في إنشاء وتكوين المجتمعات وتحديد نظمها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد كانت متصلة بالعقيدة، ومؤسسة على مبادئها وتوجيهاتها. وبالمثل فإن الثورات الاجتماعية العظمى، والانقلابات التاريخية الكبرى التي عرفتها المجتمعات البشرية، والتي غيرت مجرى التاريخ كانت مرتبطة بالأنبياء والرسالات السماوية. فالعامل العقدي أو الديني كما يطلق عليه في الدراسات الاجتماعية،كان يمثل التحدي الذي يدفع الإنسان إلى الحركة والبناء، ويشكل الحافز الذي يدفع الإنسان إلى تحقيق مهمته، وأداء الأمانة التي تحملها، أمانة الاستخلاف وعمارة الأرض.

---

(18) المرجع السابق، ص41 ـ 42 (بتصرف).

إن الشروط الأولية لقيام شبكة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية، كما يقول مالك بن نبي، لا تتصور دون وجود عناصرها الأولية وهي: الإنسان في إطار الزمان والمكان. ولكن القدرة الإبداعية الخلاقة في الإنسان لا تبدأ عملها بصفة تلقائية دون وجود الحافز أو التحدي الدافع إلى الحركة. إن هناك جماعات بشرية ما زالت تعيش حتى الآن في مرحلة ما قبل الحضارة. وإنما تبدأ هذه القدرة الإبداعية مباشرة عملها الخلاق إثر حدوث عارض غير عادي، وبعبارة أدق ظرف استثنائي.

وقد عبر المؤرخ الإنجليزي توينبي على هذا الحدث العارض أو الظرف الاستثنائي بالتحدي الذي يخلقه الوسط الطبيعي أو البشري بحيث يصبح المجتمع ملزماً بمواجهته والاستجابة له. وعبر عنه هيغل بالظرف الاستثنائي الذي يظهر في صورة تعارض بين قضية ونقيضها. إن المجتمعات المعاصرة ـ يقول مالك بن نبي ـ لا تخرج عن إحدى مجموعتين: مجموعة المجتمعات التاريخية، ومجموعة المجتمعات الراكدة التي يسميها علماء الاجتماع بالمجتمعات البدائية. ومجموعة المجتمعات التاريخية التي تكون 80٪ من مجموعة سكان البسيطة يعتبر الظرف الاستثنائي الذي سجل نقطة الانطلاق في تاريخ مجتمع معين منها يتفق في الحقيقة مع ظهور فكرة دينية في مجرى حضارة معينة[19].

لقد حاولت المدارس الاجتماعية أن تبحث عن هذا التحدي أوالظرف الاستثنائي الذي أوجد التفاعلات الاجتماعية ووجه الإنسان نحو البناء، فأرجعته إلى الشروط المادية بما فيها العوامل البيئية والتكنولوجية والاقتصادية، بينما ركز المذهب الاجتماعي على تلقائية التفاعلات الاجتماعية، وهي فرضية ينقضها الواقع الحالي للمجتمعات البدائية التي تتوفر على نفس الشروط الأولية المتوفرة في المجتمعات التاريخية، وهي الإنسان والزمان والمكان، ومع ذلك ظلت مجتمعات راكدة.

(19) ابن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع ـ شبكة العلاقات الاجتماعية**، مرجع سابق، ج1، ص50.

وهذا التصور الذي تحمله المدارس الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها تقف على النقيض تماماً مع مقتضيات المذهبية الإسلامية التي تجعل من العقيدة عاملاً حاسماً في حركة التاريخ، وهي في نفس الوقت تأخذ في اعتبارها الظروف المادية والبيئية والاجتماعية التي تنمو فيها حركة الإنسان. والقرآن الكريم ركز على العامل العقدي باعتباره عاملاً حاسماً بإمكانه أن يغير مجرى الأحداث ويبدل سير المجتمعات. إن القرآن الكريم يذكر أن كثيراً من الأمم والشعوب كانت لها القوة والمنعة وكانت على درجة عالية من التقدم المادي، ومع ذلك لم تكن أبداً استثناء من السنن الاجتماعية التي تحكم رقي المجتمعات أو انحطاطها. في هذا السياق نقرأ قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبْلِهِمْۚ كَانُواْ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِي ٱلْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن وَاقٍ ۞ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانَت تَّأْتِيهِمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَكَفَرُواْ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ قَوِيٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [غافر: 21 ـ 22]، ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: 9]، ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةًۖ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةًۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: 15]. فهذه الآيات صريحة في التأكيد على العامل العقدي في تغيير مجرى التاريخ البشري، حيث لا يغني التقدم المادي عن الانحطاط الإنساني والدمار الأخلاقي.

وللعامل العقدي دور إيجابي في تأكيد التماسك الاجتماعي والحفاظ على توازن المجتمع باعتباره وسيلة فعالة في ضبط سلوك الناس، وتحذيرهم من المخاطر التي تؤدي إلى انحلال مراكز القوى في المجتمعات، وانهيار مؤسساتها، وتفكك بنيتها، وما يستتبع ذلك من تدهور وسقوط حضاري. لقد سجل التاريخ هذه العلاقة الجدلية القائمة بين العامل العقدي وبين تطور المجتمعات سلباً وإيجاباً. وتاريخ المجتمعات الإسلامية بالذات خير شاهد على ذلك كما أبرز ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية الذي لاحظ أن هناك علاقة طردية بين صفاء العقيدة وتقدم المجتمعات وبالعكس. فكلما كانت العقيدة صافية،

كلما تحقق الاستقرار السياسي، وساد الأمن الاجتماعي، وازداد المجتمع قوة وتفوقاً؛ وبقدر ما تضطرب العقيدة تسير المجتمعات نحو الاضطراب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً[20].

---

(20) تراجع هذه الفكرة في رسالة **الفرقان بين الحق والباطل** ضمن مجموعة **فتاوى ابن تيمية**، إخراج المكتب الإسلامي السعودي بالمغرب، مجلد 13، ص177 ـ 180.

جدول مقارن يلخص نقاط الاتفاق والاختلاف بين المنهجين: الوضعي والإسلامي

1 ـ من حيث مجال الدراسة	
المنهج الوضعي	**المنهج الإسلامي**
بالنظر إلى مجال الدراسة، نجد علماء الاجتماع تشغلهم اهتمامات ذات طبيعة مختلفة ومتنوعة. فهناك المجالات التي تتصل بالوقائع الاجتماعية القابلة للدراسة الواقعية والمشاهدة الحسية، وهي الدراسة التي تتعلق بميادين التنظيم والضبط الاجتماعي والاستطلاعات الخاصة بمعرفة رأي الجمهور حول قضايا معينة إلخ. وهذه القضايا هي التي يمكن للباحث الاجتماعي أن ينتهي فيها إلى نتائج يقينية إلى حد ما. أما الدراسة التي تتصل بالجانب التاريخي للظواهر الاجتماعية، أو ما يسمى بميتافيزيقا علم الاجتماع، وهي الدراسة المتعلقة بأصل النظم الدينية والأخلاقية والأسرية، وطبيعة القوانين التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في سيرها التاريخي، وإمكانية التنبؤ بمصير المجتمعات، إلخ، فهذا المجال لا يستوعبه المنهج الوضعي، والنتائج التي انتهى إليها هي أقرب إلى التخمين منها إلى الحقائق العلمية.	يلتقي المنهج الإسلامي مع المنهج الوضعي في دراسة الوقائع الاجتماعية ذات الطبيعة الواقعية المحضة، كما يشترك معه في دراسة القضايا ذات البعد التاريخي، ولكنه يختلف معه من حيث الوسائل والمناهج التي يتوسل بها إلى دراسة هذا الجانب. ففي الوقت الذي يقتصر فيه المنهج الوضعي على الوسائل الحسية، يوظف المنهج الإسلامي مصادر معرفية تتصل بإخبارات الوحي. ومن هنا تعتبر كثير من التساؤلات التي يطرحها علماء الاجتماع محسومة، في بعض جوانبها على الأقل، كما أن التساؤلات التي يطرحها الباحث المسلم حول هذه القضايا لا تتعلق بأصولها بقدر ما تنصب على تفاصيلها واكتشاف جزئياتها في ضوء المفاهيم الكلية التي يقدمها الوحي حول هذه القضايا، وهذا يغني الباحث المسلم عن كثير من الجدل السوسيولوجي العقيم الذي دار حول القضايا المتصلة بأصول بعض النظم الاجتماعية.

2 ـ من حيث المنهج المتبع في الدراسة	
المنهج الوضعي	المنهج الإسلامي
من حيث المنهج المتبع في الدراسة، يقرر المنهج الوضعي أن السيادة النهائية في بناء كل معرفة اجتماعية يقينية قد استقرت للمنهج التجريبي الذي يركز على الدراسة الحسية الواقعية والموضوعية، وتتبع الظاهرة المدروسة بالوصف والتحليل بعيداً عن كل الأفكار المسبقة ذات الطبيعة الاستبطانية. وحينما يصر المنهج الوضعي على استبعاد كل الأنساق المعرفية الأخرى، ويتخذ من العلوم الطبيعية سلطة مرجعية قادرة على إعطاء تفسير علمي لكل ما يتصل بالإنسان من قضايا ومشكلات، يكون قد تجاوز حدود العلم من حيث هو منهج في النظر والتقصي، إلى علموية من حيث كونها اعتقاد في العلم، ومطلق كلي يحاكي المطلق الديني الذي عمل على نقضه.	يلتقي المنهج الإسلامي مع الوضعي في كونه يرتكز على الدراسة الواقعية والموضوعية، وتتبع الظاهرة المدروسة باعتماد الطرق المنهجية الوصفية والإمبريقية، ولكنه لا يدعي أن الحقيقة العلمية حكر على التجربة وحدها، وأن الوجود الواقعي حكر على الوجود المادي وحده، ويقرر أن التزام المنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم التجريبي كطريق وحيد، ورفض ما عداه من الطرق، ومن ثم يعيد الاعتبار إلى وسائل منهجية أخرى ظلت مهملة، مع كونها توفر إمكانات أكثر لتحقيق الموضوعية العلمية في المسائل الحياتية، وبخاصة الوحي باعتباره أهم مصدر من مصادره المعرفية التي تكشف كثيراً عن الجوانب التي يعجز العلم الوضعي عن الخوض فيها بوسائطه المنهجية التقليدية.

3 ـ من حيث مآلات الدراسة	
المنهج الوضعي	**المنهج الإسلامي**
من حيث نتائج الدراسة، نظراً لاعتماد المنهج الوضعي على الأسلوب الحسي كمصدر معرفي وحيد مع إقصاء ما سواه، انتهي حتماً إلى اختزال الوجود الواقعي في الوجود المادي، وإنكار كل ما يتصل بالوجود الروحي والمعنوي، واستبعاد كل ما هو خارق وفوق طبيعي، ما لم يجسده الواقع الحسي. وهذا من تناقضات الوضعية، إذ أن الوجود الغيبي والتفاعلات الوجدانية والروحية المؤثرة على السلوك الاجتماعي للإنسان، مما لا يمكن أبداً اختزاله في الجانب المادي تحت مسميات «الإنسانية» أو «المجتمع» أو «الضمير الجمعي». ومن جهة أخرى نجد المنهج الوضعي يفصل العلم عن مجال القيم، ويضع تعارضا بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، ومن ثم يستبعد كثيراً من المفاهيم القيمية المؤطرة للسلوك الاجتماعي، وهو أمر له دلالته القاطعة على قصور المنهج الوضعي عن استيعاب المعطيات الاجتماعية التي لا تخضع للقياس الكمي.	يختلف المنهج الإسلامي عن الوضعي من جهة نظرته المتوازنة إلى الفرد والمجتمع، حيث يصبح للحياة معنى وغاية أسمى، تتجاوز الأبعاد الحسية التي تختزلها فيها عادة النظرة التقليدية للوضعية. ضمن هذا المنظور المعياري تقترب العلوم الإنسانية أكثر من استيعاب حقيقة الأفراد والمجتمعات، بإدراك أبعادها الإنسانية والوجدانية، وتحريرها من نزعتها الحسية المفرطة، ومن منطق التكميم الذي اختزل رحابة الحياة الإنسانية بكل أبعدها المعنوية في قياسات رقمية صماء. وعلى عكس المنهج الوضعي، يؤمن المنهج الإسلامي باستحالة الفصل المنهجي بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، ومن ثم يكشف زيف الدعاوى الوضعية بخصوص الحياد الأخلاقي للعلم.

4 ـ من حيث حدود الدراسة	
المنهج الوضعي	**المنهج الإسلامي**
من حيث حدود الدراسة التي يلتزمها كل من المنهجين، يقف المنهج الوضعي عند حد الدراسة التقريرية التي تكتفي بالوصف والتتبع المباشر للظاهرة، مع التنكر للنظرة المعيارية باعتبارها تتجاوز صلاحيات العلم الذي يقف عند حدود الفهم والكشف، دون التبشير بأية مثل أو غايات معينة. وقد بينا في هذه الدراسة التناقض الحاصل بين هذا الادعاء النظري، وبين الالتزام الفعلي للوضعية بصياغة أنموذج مجتمعي بديل يقوم على أنقاض الأنموذج الديني، وإن كان يستبطنه ويعيد إنتاجه ضمن حدود مادية فرضتها النزعة التجريبية المفرطة	إن الباحث الاجتماعي المسلم يجتهد في التوصيف والكشف والإدراك الموضوعي للظواهر الاجتماعية المدروسة، لكنه ـ على عكس النظرة الوضعية ـ يتجاوز مستوى الدراسة الوصفية إلى مستوى التقويم وطرح البديل في ضوء المثل والمفاهيم التي يطرحها الوحي، فهو يقرر أن الدراسة الوصفية لا تستكمل قيمتها العلمية مالم تكن هادفة وملتزمة بالكشف عن السلبيات التي تتخلل المجتمعات، وتعين على استشراف الحلول الممكنة.

5 ـ من حيث النظرة التكاملية في التفسير	
المنهج الوضعي	**المنهج الإسلامي**
تميزت النظريات الاجتماعية في القرن التاسع عشر بالذات بالتركيز على العامل الأحادي في التفسير، ومن ثم ظهرت نظريات متعددة ومتباينة بحسب تنوع العامل الذي تعتبره كل نظرية في التفسير. ورغم أن علم الاجتماع جاوز هذه المرحلة، إلا أن تعارضاً حاداً ظل مصاحباً للنظريات الاجتماعية تجلى بالخصوص في الصراع الإيديولوجي الحاد بين مختلف النماذج التفسيرية التي تعتمدها هذه النظرية أو تلك.	يأخذ المنهج الإسلامي بعين الاعتبار مجموع العوامل المؤثرة في تشكيل الأنماط الاجتماعية، وإن كانت هذه العوامل تتفاوت من حيث درجة أهميتها.

6 ـ من حيث أهداف الدراسة	
المنهج الوضعي	**المنهج الإسلامي**
على مستوى الأهداف، تظهر الفواصل بين المنهجين واضحة. فمن جهة أولى، تهدف المناهج الوضعية إلى إعطاء تبرير مشروع للتصورات المادية حول العالم والإنسان والحياة وتثبيت القيم المادية. ومن جهة ثانية تهدف المناهج الوضعية إلى تعميق نزعة الشك وخلخلة البنية الفكرية وتعميق الانفصام في الشخصية الإنسانية بالتأكيد على نسبية القيم والمعتقدات. ومن جهة ثالثة تهدف المناهج الوضعية إلى تبرير الوضع الاجتماعي القائم عن طريق التأكيد على مشروعية المتواضعات والعادات والأعراف السائدة، واعتبار ما هو سائد مقياساً تقاس به قيم الحق والعدل. ومن جهة رابعة تلتزم المناهج الوضعية بخدمة أهداف قومية وطبقية، والانتصار لفئة ضد أخرى، وتقديس قيم ومثل اجتماعية ضد أخرى، وهو أمر يؤكد نزعتها الإيديولوجية التي ترتبط بصالح ذاتية، ونظرة منحازة، حسب ما تمليه تلك الاعتبارات المصلحية	على العكس من هذا المنحى المادي الذي سارت فيه المناهج الوضعية، يهدف المنهج الإسلامي إلى اكتشاف القدرة الإلهية المبدعة في الإنسان والمجتمع والطبيعة، حيث ينتفي ذلك التعارض المفتعل بين التفسير السببي للظواهر، وبين إرجاع تلك الأسباب إلى مصدرها ومرتبها الأول، كما تقتضي عقيدة التوحيد. وعلى العكس من المنحى النسبي الذي تؤكد عليه المناهج الوضعية، يهدف المنهج الإسلامي إلى تحرير الإنسان من التمزق والانفصام، ويضع النسبية في إطارها الصحيح، حيث يفصل بين ما هو متغير ومتجدد في حياة الناس، وبين ما هو ثابت وأساسي في هذه الحياة، بالتأكيد على المثل المطلقة، والقيم التي تحكم معتقدات الناس، وتضبط مقاييسهم في الحق والعدل والجمال، وتوجه سلوكهم وفق هذه الموازين. ومن ثم يفرض المنهج الإسلامي نمطاً اجتماعياً أنموذجياً ينبغي العمل على تحقيقه واقعياً في حياة الناس. وعلى عكس المنحى الإيديولوجي للمناهج الوضعية، يهدف المنهج الإسلامي إلى محو الفواصل المفتعلة بين الشعوب فهو يرفض التعصب القومي، ويعادي التحيز والاستعلاء، وهو ليس حرباً على الإنسان بل دعوة إلى بنائه.

الخاتمة

سأعرض في هذه الخاتمة الموجزة لأهم النتائج التي حاولت بلورتها عبر أبواب هذا البحث وفصوله.

أولاً: إن قيام المنهج الوضعي لم يكن استجابة طبيعية لتطورات مرحلية بقدر ما كان رد فعل قوي على جو يسوده التوتر والمعاناة، وعلى هذا الأساس تحددت معالمه وأسسه التي أخذت طابعاً مادياً وإلحادياً وعلمانياً.

ثانياً: إن الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية التي نشأ فيها المنهج الوضعي والتي أخذت طابعاً نضالياً ضد كل ما هو ديني، انتهت بالعلم الوضعي إلى أن يتحول من أداة علمية إلى أداة إيديولوجية تستخدمها الوضعية ضد منافسها الديني، ومن ثم تحول إلى علموية، وأعلن أن بإمكانه أن يفسر كل القضايا المتصلة بالوجود الإنساني طبيعية كانت أم اجتماعية، حسية كانت أم غيبية.

ثالثاً: إن النتائج التي انتهت إليها المثودولوجيا الوضعية في قضايا الإنسان والمجتمع كانت نتيجة طبيعية للتصور الذي تحمله عن مفهوم العلمية، والذي تحدد على أساس تجريبي حسي مع رفض كل ما عداه باعتباره فكراً ميتافيزيقياً غيبياً يخرج عن دائرة اهتمام العلم، ومن ثم انتهت إلى اختزال الوجود الإنساني كله في أبعاده الواقعية والحسية والمادية.

رابعاً: إن المثودولوجيا الوضعية، بالرغم من رفضها لكل ما هو ميتافيزيقي واعتمادها المنهج العلمي «التجريبي» وحده مصدراً معرفياً في دراسة القضايا الحياتية للإنسان، انتهت إلى مجموعة من الأفكار الغيبية التي تبتعد كثيراً

عن اليقين والصدق والعلمية، ولم تستطع وضع خط فاصل بين المجال الواقعي القابل للبحث العلمي التجريبي، وبين مجال ميتافيزيقا علم الاجتماع. وهذه النتيجة برهنت على قصور المنهج الوضعي عن استيعاب كثير من الحقائق التي تتجاوز حدوده.

خامساً: إن انعدام إطار معرفي يقيني ومطلق يشكل أساساً ومنطلقاً تستند إليه المفاهيم الوضعية، أدى بها إلى كثير من التناقضات حيث انتهت النظريات الاجتماعية الوضعية إلى كثير من التضارب والتعارض في نتائجها، بحيث يتعذر التقريب بين وجهات النظر المتباينة، وهو أمر يؤكد قصور المنهج الوضعي عن تحقيق الموضوعية العلمية التي كان يبشر بها.

سادساً: إن المناهج الوضعية باعتبارها تعبيراً عن وجهات نظر إنسانية ذات مصالح متعارضة، تحولت عن الاهتمامات العلمية إلى الأهداف الإيديولوجية، وأصبح معها علماء الاجتماع مهنيين متخصصين وملتزمين في خدمة قضاياهم القومية، ووظفوا اختصاصاتهم في المجال الاجتماعي لتحقيق مصالح الدول المهيمنة سياسياً واقتصادياً وعسكرياً وثقافياً. . .

سابعاً: إن قيام الاتجاه الوضعي العلماني في البلاد العربية والإسلامية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، لم يكن محصلة شروط تاريخية موضوعية بقدر ما هو محصلة محاكاة منهجية وإيديولوجية للنموذج المعرفي الغربي، وجاء انعكاساً وتقليداً للتجربة الغربية في نضالها ضد الفكر الديني، ومن ثم جاءت أزمة الاتجاه الوضعي في الوطن العربي والإسلامي تعبيراً عن أزمة العقل العربي نفسه، ولم تكن أزمة في الأسس الفكرية ذاتها.

ثامناً: إن النتائج التي انتهى إليها المهتمون بالتراث السوسيولوجي في الوطن العربي والإسلامي ـ على العموم ـ عكست أفكاراً ونظريات واتجاهات مذهبية أجنبية وتعرضت لقضايا زائفة لا تعبر عن المشكلات الاجتماعية والثقافية والحضارية التي تعاني منها مجتمعاتنا، وجاءت بعيدة عن روح الأمة واهتماماتها.

تاسعاً: إن قيام علم اجتماع عربي أو قومي كبديل منهجي يتجاوز

السلبيات التي وجدت فيها الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي كان يهدف إلى صياغة منهج يكون أقرب إلى فهم المجتمع العربي فكراً وواقعاً وتراثاً، لكنه فشل في تحقيق أهدافه، وبرهن على أن الانحياز للجنس لا يمكن أن يتحول إلى مذهب إيديولوجي أو إطار معرفي، وأن القومية لا يمكنها أن تصبح نظرية نوعية، كما أن استبعاد الاتجاه القومي للإسلام كمرجعية فكرية وأنموذج تفسيري دفع به إلى الارتماء في أحضان إيديولوجيات مستوردة، وهو أمر يعود بالنقض عن المهمة التأصيلية التي قام من أجل تحقيقها.

عاشراً: إن الشرط الأساسي الذي يضمن لعلم الاجتماع في الوطن العربي أصالته هو ارتباطه بوعائه الحضاري وحضور المرجعية الثقافية التي ينتمي إليها باعتبارها الوحيدة القادرة على مواجهة الزيف الإيديولوجي الذي تمارسه النظريات الوضعية، وتحرير علم الاجتماع في الوطن العربي من ضيق القيود الخارجية والعرقية معاً. فشعار العودة إلى الذات العربية يظل شعاراً فارغاً من أي مضمون حقيقي ما لم تكن الذات التي يعود إليها هي الذات الإسلامية كرؤية مذهبية، ومن ثم تأتي ضرورة إسلامية العلوم الإنسانية عموماً والاجتماعية خصوصاً.

حادي عشر: إن تحقيق ما نسميه بأسلمة أو إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية لابد أن يلتزم مجموعة من الضوابط حتى يكون قادراً على إيجاد نوع من الوعي بالحقيقة وتجاوز السلبيات التي وجدت فيها النظريات والمناهج الوضعية. وهذه الضوابط تتلخص أساساً في النقط الآتية:

1 ـ إن تحقيق علمية علم الاجتماع يتطلب التحرر من المفهوم التقليدي للعلمية التي لا ترتبط بالضرورة بالأنموذج التجريبي كما هو الأمر بالنسبة للوضعية التي تستبعد كل الأنساق المعرفية الأخرى. إن كل منهج يوصلنا إلى معرفة يقينية يعتبر أسلوباً علمياً مهما كان نظامه الاستدلالي مختلفاً عن النظام التجريبي.

2 ـ ضرورة اعتبار الوحي مصدراً من مصادر المعرفة الاجتماعية باعتباره مصدراً يقدم معرفة يقينية وعميقة حول الإنسان والمجتمع.

3 ـ ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد باعتبارها إطاراً مذهبياً يجنبنا الوقوع في أي شكل من أشكال الانفصام المعرفي، كما يجنبنا الوقوع في أسر التبعية الإيديولوجية للنظريات الاجتماعية ونماذجها التفسيرية، ويقوم بديلاً عن الإيديولوجيات الإنسانية المنحازة.

4 ـ ضرورة التحرر من النزعات الذاتية والتوجيهات الإيديولوجية التي وجدت فيها المذاهب الإنسانية الوضعية، وذلك التزاماً بالمضمون العقدي للإسلام الذي يعلو على المصالح القومية والعرقية والطبقية. . .

5 ـ ضرورة التزام النظرة المعيارية إلى جانب التزامنا بالدراسة الوصفية التقريرية كمرحلتين متلازمتين وليستا متعارضتين، كما هو الحال في عرف المناهج الوضعية التي تفصل بين أحكام الواقع وأحكام القيمة.

6 ـ ضرورة التمييز في دراستنا لنظمنا المختلفة بين مجموع الثوابت التي تأخذ صورة نهائية وكاملة تعلو على البيئات والأزمان، وهي التي تتصل بالعقائد السماوية والقيم العليا، وبين المتغيرات القابلة للتغيير والتبديل بحسب اختلاف البيئات والأوساط.

7 ـ وأخيراً ضرورة تجاوز التفسير الخطي والأحادي للظواهر الاجتماعية والتزام النظرة الشمولية في تحليل وتفسير قضايا الإنسان والمجتمع.

لائحة المراجع والمصادر

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب الحديث

- ابن أنس، مالك، **الموطأ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطابع الشعب، بدون تاريخ.
- ابن حنبل، أحمد، **المسند**، شرح أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ط/ 3 1949/ 1968.
- البخاري، أبو عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن بردزبة البخاري الجعفي، **صحيح البخاري**، مطابع الشعب، بدون تاريخ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى 1401هـ/ 1981م.
- النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن بن شعيب، **سنن النسائي**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1/ 1383 ـ 1964.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط1/ 1375/ 1955.

ثالثاً: كتب التفسير

- قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط11/ 1405.

رابعاً: كتب المعاجم

- غيث، محمد عاطف، **قاموس علم الاجتماع**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.
- مدكور، إبراهيم، **معجم العلوم الاجتماعية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

خامساً: كتب التراث

- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ط3/ 1369.

ــــــ. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، القاهرة: مطبعة المدني، بدون تاريخ.

ــــــ. **جامع الرسائل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جدة: مطبعة المدني، ط2/ 1405 ـ 1984.

ــــــ. **الحسبة في الإسلام**، المطبعة السلفية، ط 2/ 1400.

ــــــ. **الفرقان بين الحق والباطل**، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، إخراج المكتب الإسلامي بالمغرب الجزء: 13.

ــــــ. **المنطق**، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، الجزء: 9.

- ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط: 3/ 1401.
- الجوزية، ابن قيّم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية د.ت.
- الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة بالقاهرة/ دار الوفاء بالمنصورة، 1405/ 1985.

- الشاطبي، أبو إسحاق، **الاعتصام**، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

ـــــ. **الموافقات في أصول الأحكام**، تعليق: السيد محمد حسنين مخلوف، بيروت: دار الفكر.

- الماوردي، أبو الحسن، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: مصطفى السقا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3/ 1398 ـ 1978.

سادساً: المراجع العربية

- أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مركز الإنماء العربي، ط1/ 1986.

- أوسيبوف. ج، **قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية لعلم الاجتماع الرأسمالي**، ترجمة: سمير نعيم، أحمد فرج، القاهرة: دار المعارف، 1970.

- أوليدوف. أ.ك، **الوعي الاجتماعي**، ترجمة ميشيل كيلو، بيروت: دار ابن خلدون، ط1/ 1978.

- إسماعيل، زكي محمد، **نحو علم الاجتماع الإسلامي**، الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، سنة 1981.

- إسماعيل، زكي نجيب، **المنطق الوضعي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3/ 1961.

- إسماعيل، قباري محمد، **علم الاجتماع والفلسفة**، الجزء الثالث: الأخلاق والدين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1982.

ـــــ. **قضايا علم الأخلاق دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع**، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية/ 1978.

ـــــ. **أصول علم الاجتماع ومصادره**، دار المعرفة الجامعية، 1978.

- إنكلز، ألكس، **مقدمة في علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم: محمد الجوهري وآخرون، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، سنة 1980.

- إيكن، هنري، **عصر الإيديولوجيا**، ترجمة محيي الدين صبحي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة: 1971.

- ابن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، الجزء الأول: شبكة العلاقات الاجتماعية سلسلة: مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الإنشاء للطباعة والنشر.

- باتسيفيا، سفيتلانا، **العمران البشري عند ابن خلدون**، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، ليبيا/ تونس: الدار العربية للكتاب، 1398/ 1978.

- باستيد، روجي، **مبادئ علم الاجتماع الديني**، ترجمة: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1370/ 1951.

- بدوي، السيد محمد: **نظريات ومذاهب اجتماعية**، القاهرة: دار المعارف، 1969.

- بريشارد، إفانز، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة أحمد أبو زيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة السادسة/ 1980.

- بريل، ليفي، **فلسفة أوجست كونت**، ترجمة محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية سنة 1371/ 1952.

ـــــ. **الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**، ترجمة محمود قاسم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1373/ 1953.

- برينتن، كرين، **أفكار ورجال، قصة الفكر الغربي**، ترجمة وتقديم: محمود محمود، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1965.

- البزار، عبد الرحمن، **هذه قوميتنا**، القاهرة: دار القلم، القاهرة بدون تاريخ.

- البهي، محمد، **الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة سنة: 1967.

ـــــ. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، الطبعة السادسة، دار الفكر، القاهرة، 1973.

- بوبوف. س.ي.ن، **نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر**، ترجمة: نزار عيون السود، سلسلة الأفكار، دار دمشق، بدون تاريخ.
- بوترو، إميل، **العلم والدين في الفلسفة المعاصرة**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1973.
- بوتومورو، **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم وتعليق: محمد الجوهري وآخرون: سلسلة علم الاجتماع، القاهرة: دار المعارف، الكتاب الرابع، ط4/ 1980.
- ـــــ. **علم الاجتماع: منظور اجتماعي نقدي**، ترجمة وتقديم: عادل مختار الهواري، فاس ـ المغرب: نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، الكتاب الثالث من سلسلة علم الاجتماع والتنمية.
- بوخنسكي، **تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة: محمد عبد الكريم الوافي، طرابلس ـ ليبيا: مكتبة الفرجاني، ط1/ 1389.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة بيروت: الطبعة الرابعة، سنة: 1402/ 1982.
- البيومي، إبراهيم، **قضايا علم الاجتماع حول تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1/ 1977.
- بيومي، محمد أحمد، **علم الاجتماع الديني**، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية سنة: 1985 الإسكندرية.
- تيماشيف نيقولا: **نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها**، ترجمة محمد عودة وآخرون، دار المعارف، القاهرة، سنة: 1970.
- الجابري، محمد عابد، **نقد العقل العربي الكتاب الأول: تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
- ـــــ. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء الطبعة الأولى، 1986.

ـــــ. **الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية**، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1982.

- الجليند، محمد السيد، **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، الطبعة الثانية، 1406/ 1985، مطبعة التقدم.

ـــــ. **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي أصولها النظرية، وجوانبها التطبيقية، دراسة علمية لمسؤولية الإنسان في الإسلام**، ط: 3 مطبعة الحلبي، القاهرة، 1981.

ـــــ. **في علم الأخلاق قضايا ونصوص**، مطبعة التقدم، 1399/ 1979.

- الجندي، أنور، **إطار إسلامي للفكر المعاصر**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1/ 1400 ـ 1980.

- الجوهري، محمد، وآخرون، **التغير الاجتماعي**؛ اختيار وترجمة، دار المعارف بالقاهرة الطبعة الأولى، 1982. سلسلة علم الاجتماع المعاصر.

- جويك، سد، **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ترجمة وتقديم: توفيق الطويل، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ج1، ط1/ 1949.

- الحسيني، السيد محمد، **نحو نظرية اجتماعية نقدية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب 51، ط1/ 1982.

ـــــ. **علم الاجتماع السياسي: المفاهيم والقضايا**، القاهرة: دار المعارف، ط2/ 1981.

- الخشاب، سامية مصطفى، **علم الاجتماع الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، ط2/ 1981.

- الخشاب، مصطفى، **أوجست كونت**، لجنة البيان العربي ط: 12/ القاهرة/ 1950.

ـــــ. **علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الأول: تاريخ التفكير الاجتماعي**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة: 1929.

- الخطيبي، عبد الكبير، **النقد المزدوج**، بيروت، دار العودة، 1980.
- خليل، عماد الدين، **تهافت العلمانية**، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1403/ 1983.
- الخولي، سناء، **المدخل إلى علم الاجتماع**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1986.
- دوركايم، إميل، **التربية الأخلاقية**، ترجمة: السيد محمد بدوي، مراجعة: علي عبد الواحد وافي، مكتبة مصر، بدون تاريخ.
ــــــ. **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم، مراجعة: السيد محمد بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الثانية سنة 1950.
- دياب، فوزية: **القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة/ 1966.
- الزعبي، محمد، **التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم الاجتماع الماركسي**، سلسلة: السياسة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى سنة: 1978.
- السيمالوطي، نبيل محمد، **الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية**، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 1975.
ــــــ. **المنهج الإسلامي في دراسة علم الاجتماع الإسلامي**، ط: 1، دار الشروق، سنة: 1400/ 1980.
- شريعتي، علي، **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي ـ القاهرة، ط: 1/ 1406.
- شفيق، منير، **الإسلام في معركة الحضارة**، دار الكلمة للنشر بيروت، ط: 2/ 1983.

- شكري، علياء، **علم الاجتماع الفرنسي المعاصر**، دار الكتاب للتوزيع، ط: 2/ 1979.

- شميل، شبلي، **كتاب فلسفة النشوء والارتقاء**، مصر: مطبعة المقتطف، 1910.

- عارف، محمد، **المنهج في علم الاجتماع**، الجزء الأول: **المنهج الكيفي والمنهج الكمي في علم الاجتماع**. الجزء الثاني: **نظرية التكامل المنهجي في علم الاجتماع**، دار الثقافة، القاهرة، 1982.

- عبد الباقي، زيدان، **التفكير الاجتماعي نشأته وتطوره ـ ، القاهرة: مكتبة غريب، ط3/ 1401 ـ 1981.**

ـــــ. **علم الاجتماع الإسلامي**، مطبعة السعادة، ط1/ 1984.

ـــــ. **علم الاجتماع الديني**، القاهرة: مكتبة غريب، 1981.

- عبد الحميد، محسن، **أزمة المثقفين تجاه الإسلام**، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1455/ 1984.

- عبد الرحيم، عبد المجيد، **تمهيد في علم الاجتماع**، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1383/ 1968.

ـــــ. **الأنثروبولوجيا ـ علم الإنسان**، مكتبة غريب، القاهرة.

- عبد المعطي، عبد الباسط، **في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1986.

- عزت، عبد العزيز، **آراء في طبيعة الظواهر الاجتماعية**، القاهرة، 1949.

- عمر، معن خليل، **نحو علم اجتماع عربي**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية سنة: 1984.

- عنان، محمد عبد الله، **ابن خلدون وتراثه الفكري**، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، سنة: 1385/ 1965.

- غيث، محمد عاطف وآخرون، **مجالات علم الاجتماع المعاصر: أسس نظرية ودراسات واقعية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة: 1985.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة: عبد الحميد الخريبي، نشر شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ط1/ 1984.
- فرح، إلياس، **تطور الإيديولوجيا العربية الثورية، الفكر الاشتراكي**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1/ 1979.
- فروند، جوليان، **علم الاجتماع عند ماكس ڤيبر**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.
- فكار، رشدي: **لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط1/ 1402.
- قانصوه، صلاح، **الموضوعية في العلوم الإنسانية عرض نقدي لمناهج البحث**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1980.
- قطب، سيد: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة، سنة 1400/ 1980.
- كوهين، بيرسي: **النظرية الاجتماعية الحديثة**، ترجمة: عادل مختار الهواري، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1985.
- لطفي، عبد الحميد، **علم الاجتماع**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة التاسعة، سنة 1982.
- ليلة، علي، **البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، المفاهيم والقضايا**، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهرة/ 1986.
- مانهايم، كارل: **الإيديولوجية والطوبائية مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة عبد الجليل طاهر، مطبعة الإرشاد بغداد/ 1968.
- محمد، علي محمد وآخرون، **دراسات في التغير الاجتماعي، ترجمة**

وتعليق، دار الكتب الجامعية الطبعة الأولى، سنة: 1947، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب: 12.

- محمد، علي محمد، **تاريخ علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة: 1986.

ــــــ. **علم الاجتماع والمنهج العلمي، دراسة في طرائق البحث وأساليبه**، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط: 3/ 1983.

- المسيلي، محسن: **العلمانية أو فلسفة موت الإنسان**، دار الحكمة للنشر والتوزيع تونس، الطبعة الأولى سنة: 1986.

- المطهري، مرتضى، **المجتمع والتاريخ**، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الأولى سنة: 1403/ 1983..

- مهراني، محمد بيومي: **دراسات تاريخية في القرآن الكريم**، الجزء الأول: في بلاد العرب، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة: 1400/ 1980.

- الندوي، أبو الحسن، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط6/ 1387 ـ 1967.

- النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، ط: 4، دار المعارف القاهرة/ 1978.

- وافي، علي عبد الواحد، **الأسرة والمجتمع**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، بدون تاريخ.

ــــــ. **علم الاجتماع**، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1979.

- وقيدي، محمد، **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**، الشركة المغربية للناشرين المتحدين/ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط: 1/ 1983.

- اليافي، عبد الكريم، **تمهيد في علم الاجتماع**، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثالثة، 1383/ 1963.

سابعاً: المجلات والدوريات

أعمال ندوة ابن خلدون منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب من 14 إلى 17 يناير 1979.

مجلة الباحث: السنة الخامسة العدد الأول 1983.

مجلة الثقافة العالمية: العدد: 5 السنة: 1 المجلد: 1 سنة: 1982.

مجلة دراسات تاريخية: العدد: 3 صفر 1401/ ديسمبر 1980.

سلسلة عالم المعرفة:

اتجاهات نظرية في علم الاجتماع: عبد الباسط عبد المعطي، العدد: 44.

قصة الأنثروبولوجيا حسين فهيم، العدد: 98.

مجلة العلوم الاجتماعية:

العدد: 1 المجلد: 12 ربيع 1984.

العدد: 3 المجلد: 14 خريف 1986.

العدد: 3 السنة: 8 أكتوبر 1980.

العدد: 4 السنة: 9 أكتوبر 1981.

مجلة الفكر العربي المعاصر:

العددين: 6، 7 سنة: 1980.

الأعداد: 20، 21، 22 سنة 1982.

كتاب الأمة: المذهبية الإسلامية والتغير الحضاري، محسن عبد الحميد العدد: 6 الطبعة الأولى، قطر: الدوحة، 1404.

مجلة المستقبل العربي:

العدد: 69، 3/ 1984.

العدد: 69، 4/ 1984.

العدد: 76، 5/ 1985.

مجلة المسلم المعاصر:

العدد: 10، 1397/ 1988.

العدد: 12، 1397/ 1978.

العدد: 14، 1398/ 1978.

العدد: 15، 1398/ 1978.

العدد: 27، 1401/ 1981.

العدد: 31، 1402/ 1982.

العدد: 43، 1405/ 1985.

العدد: 1، 1324/ 1974.

منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي: المغرب: العدد، 4.

ثامناً: المراجع الفرنسية

1. **Alain Touraine:** Pour la sociologie, édition du seuil 1974, collection du point; imprimerie Bussiere, France.
2. **Arkoun Mohamed:** Lectures du Coran, édition: G.P. Maisonneuve. Paris, 1982.
3. **Arkoun et d'autres:** - L'Islam hier, demain, collection deux milliards de croyants, édition: Buchet/ Chastel, Paris 1978.

——— L'étrange et le merveilleux dans l'Islam Médièval, édition: G.A., Paris 1978.

4. **Emille Bréhier:** Histoire de la philosophie, presses universitaires de France, Paris 1944.
5. **Emille Durkhiem:** - De la division du travail social, 6éme édition. librairie Félix Alcan; Paris 1932.

——— Education et sociologie, 4ème edition 1980, imprimerie: presses universitaires de France, collection le sociologue.

——— Sociologie et philosophie, presses universitaires de France 1957, Paris.

6. **E. Modrjinskaia et d'autres:** - L'avenir de la société humaine; traduction de

Jean Chamepenois, édition du progres, Moscou 1973.
7. **Gaston Bouthoul:** Histoire de la sociologie, presses universitraire de France, Paris 1961.
8. **Georges Balandier:** - Gurvitch, collectrion «SUP» Philosophes, presses universitaires de France, Paris 1972.
9. **Georges Gurvitch:** - Traité de sociologie, Presses universitaires de France Paris 1979.
10. **J.Picard et G.Pascal:** - Cours de philosophie, Tome II, la logique et la morale, édition: Bordas 1964.
11. **Jean Cazeneuve:** - Mauss, Presses universitaires de France, collecution «SUP» philosophes, 1ère edition, 1968.
12. **Joesph Chelhod:** - Introduction à la sociologie de l'Islam, de l'animisme a l'universalisme, librairie; G.P. Maisoneuve, édition Besson, Paris 1958.
13. **Madeleine Grawitz:** - Méthodes des sciences sociales, 3ème édition. Dalloz, Paris 1976.
14. **Michel Dion:** - Sociologie et idéologie, édition sociales, Paris 1973.
15. **Paul Lazarsfeld:** - Qu'est-ce que la sociologie? Colléction Idées Unésco 1970.
16. **Pierre Ansart:** - Saint-Simon, Colléction «SUP» philosophes 1ère edition 1969, Presses universitaires de France.
17. **Pierre Ducassé:** - Méthode et intuition chez August Comte, Librairie Félix Alcan, Paris 1939.
18. **Raymond Aron:** - Les étapes de la pensée sociologique, édition Gallimard, 1967.
19. **René Louraux:** - Le Gai savoir des sociologues, édition 10/18. imprimeries Mondadori, Italie.
20. **Robert Montagne:** - Les bérbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, éssai sur la transformation politique des bérbères sédetaires, librairie Félix Alcan, Paris 1930.
——— La vie sociale et la vie politique des bérbères, édition du comité, de l'Afrique Française, Paris 1931.
21. **Willheim Dilthey:** - Introduction à l'étude des sciences humaines, éssai sur le Fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, traduction de Louis Sauzin, Presses universitaires de France 1ère edition, Paris 1942.